REGÍMENES DE HISTORICIDAD

FRANÇOIS HARTOG



Cada sociedad está obligada a generar un orden del tiempo, como lo hace con los discursos. Orden del discurso y orden del tiempo. François Hartog destaca distintas articulaciones del tiempo, desde las epopeyas homéricas hasta la historia en su forma actual. En esta obra se invita a pensar la forma contemporánea en que se ordena el tiempo. ¿La sociedad actual experimenta el tiempo de una manera nueva? ¿Hemos pasado de la primacía de la historia a la de la memoria? Estas cuestiones se plantean a lo largo de *Regímenes de historicidad* con gran originalidad y profundidad. Hartog nos invita a reflexionar sobre la experiencia social del tiempo que se ha tenido a partir de las últimas dos décadas, pero esta interrogación sobre lo actual se responde por medio de una mirada distanciada o, mejor dicho, historizada. ¿Cuál de los momentos del tiempo es el que cumple la función de esclarecer a los otros?: ¿el pasado, como en la historia antigua y medieval?; ¿el futuro, como en la historia moderna —de la Revolución francesa a la caída del muro de Berlín—?, ¿o el presente?

¿Habremos pasado, sin darnos cuenta, de la noción de historia a la de memoria?

epublibre

François Hartog

REGÍMENES DE HISTORICIDAD

Presentismo y experiencias del tiempo

ePub r1.0
Titivillus 21.12.2020

Título original: *Régimes d'historicité. Presentisme et experiences du temps*
François Hartog, 2003
Traducción: Norma Durán y Pablo Avilés, 2007



Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1





A Jipé,
en la luz de Samzun

Prefacio a la edición en español

Toda persona que se ha ejercitado en la traducción al menos una vez en la vida sabe hasta qué punto la tarea es difícil. Todo autor sabe también que un libro no tiene oportunidad real de circular si no es traducido. Gracias a la diligencia y disposición amistosas de Norma Duran, Alfonso Mendiola y Pablo Avilés, *Regímenes de historicidad* puede ser leído en español. Con estos primeros agradecimientos, me parece que podría agregar otros o formularlos de manera distinta, insertando algunas páginas reeditadas para esta edición publicada en México en la prensa de una universidad donde he tenido el honor y el placer de ser recibido en varias ocasiones. Tres años después de la aparición del libro en Francia, esta ocasión es realmente buena para precisar algunos puntos de mi caminó, disipar, si es posible, algunos malentendidos y regresar sobre mi manera de concebir el oficio de historiador. ¡Sin grandes palabras, por supuesto!

Ensayo histórico, ciertamente, la obra se reivindica como libro de historia en sentido pleno. Porque para mí, hacer historia y reflexionar sobre historia van siempre juntos: con los límites de mis capacidades y en la medida de mis posibilidades. Separar estrictamente teorías de un lado y práctica del otro —«¡nadie entra aquí si es filósofo!»—, como la historia moderna en el siglo XIX lo ha reivindicado, se puede explicar, comprender incluso, pero nada ha tenido efectos más dañinos sobre la historia

como conocimiento y sobre; la percepción del papel del historiador. Cuando ella se ha querido —sobre el; modelo de ciencias de la naturaleza— ciencia del pasado, a su vez ha transformado, al que la practica, en hombre del pasado. Encargada del pasado de la nación, luego de la sociedad, se ha vuelto recolectora de huellas y descifradora de archivos. El pasado se volvía un territorio a descubrir, «su» dominio, pero también un límite que no debía franquear, oficialmente al menos, y el anacronismo era denunciado como el pecado mayor. Tal fue entonces el precio que la disciplina debió pagar para verse y hacerse reconocer como ciencia.

Ese tiempo dejó de existir desde hace mucho. En Alemania primero y en Francia después, el historiador se reintroduce en la historia y con ello ha regresado la cuestión del presente en toda la historia. La historia se hace en el presente, hay que recordarlo; toda historia es contemporánea, añadieron Collingwood y Croce; aún más, la única historia falseable es la del presente, había pronunciado Tucídides hace venticinco siglos, al inicio de su *Guerra del Peloponeso*. En las universidades y en los medios domina además la historia contemporánea, que en Francia se ha denominado historia del tiempo presente. Que la historia haya estado siempre relacionada con el presente, todos están dispuestos a admitirlo ahora, ya se trate de legitimarlo, denunciarlo o darle la espalda. Seguir la historia deístas relaciones sería, por otra parte, una manera de reflexionar sobre la historia de la historia.

Pero ¿en qué se han convertido el lugar y la función del que en el siglo XIX se había concebido como el mediador erudito entre pasado y presente, alrededor de este objeto privilegiado, si no único, de la nación o del Estado, en el mundo de hoy que privilegia la dimensión del presente, incluso sólo del presente, que se proclama globalizado y se concibe a veces como postnacional? ¿En un mundo «presentista», donde el presente habría

pasado a ser probablemente la categoría más englobante y explicativa, y al mismo tiempo en que la memoria se ha impuesto desde hace un cuarto de siglo como una palabra de época: haciendo época? ¿Debe convertirse en un pasajero del presente al presente, explicándose el presente a sí mismo?

¿Cuál puede ser la tarea del historiador (incluso su responsabilidad), si no la de poner el presente en perspectiva? Por los conocimientos que aporta, su trabajo apunta a reunir más de inteligibilidad y lucidez, al hacer de la historia un ejercicio crítico. Esta ambición tiene como condición previa delimitar algunas condiciones de la práctica del oficio. ¿Qué posturas son efectivas o posibles para el historiador? Una entre ellas es, seguramente, las relaciones con el tiempo. Si éste es para todos una dimensión fundamental de la experiencia del mundo y de sí, para el historiador lo es doblemente. Porque el tiempo es primeramente en el que vive y trabaja, pero también es «su» periodo, el tiempo sobre el que él trabaja. El tiempo, «ese fugitivo», como lo nombraba Michel de Certeau. Los tiempos, sus diferencias, los intervalos, pero también los diversos modos de ser en el tiempo, están en el corazón mismo de su trabajo, si no de su razón de ser. Es por eso que François Bédarida veía al historiador como un «regidor del tiempo».

«Sucede frecuentemente que, bajo la influencia de fuertes y ricas tradiciones, una generación entera atraviese sin participar en el tiempo de una revolución intelectual». Esta advertencia, expresada por Fernand Braudel hace medio siglo, es un útil recuerdo y una llamada de alerta. Porque hay, sabemos, las inercias de las disciplinas, las rutinas de las escuelas y el peso de las instituciones. El historiador que me esfuerzo por ser parte entonces de un diagnóstico (compartido) —el de la fuerza, y la imposición de la categoría del presente—, formulo una hipótesis —la del presentismo— para nombrar esta experiencia contemporánea del tiempo, y propongo, para llevara a cabo la in-

vestigación, un instrumento heurístico: la noción de régimen de historicidad. ¿Con qué objetivo? Interrogar las diversas experiencias deis tiempo, mejor aún, las crisis del tiempo, es decir, esos momentos llamados «brechas» por Hannah Arendt, en donde la evidencia del curso del tiempo viene a confundirse: cuando justamente la manera como se articulan pasado, presente y futuro viene a perder su evidencia. Y también comparar, gracias al instrumento de régimen de historicidad, las *crisis* del tiempo en el pasado y en el presente en que vivimos, para de este modo hacer surgir mejor su especificidad: ¿este presente contemporáneo difiere —y si es así, en qué— de otros presentes del pasado? ¿Las experiencias contemporáneas del tiempo ganan en inteligibilidad si uno arriesga la hipótesis de un nuevo régimen de historicidad? Éste ha sido mi camino. Así, una de las maneras para que el historiador se vuelva contemporáneo de lo contemporáneo es comenzar por cuestionar la masiva evidencia de este contemporáneo, ese que es todo lo contrario que correr detrás de la actualidad o que ceder al aire del tiempo. Como indica el filósofo Marcel Gaucher, quien habla la experiencia «debe querer ser de su tiempo para serlo, y hay que trabajar para lograrlo».

Solidarias, la hipótesis (el presentismo) y el instrumento (el régimen de historicidad) se complementan mutuamente. El régimen de historicidad permite formular la hipótesis y ésta obliga a elaborar el concepto. Al principio, al menos, el uno no va sin el otro. ¿Por qué —me preguntan— preferir el término «régimen de historicidad» al de «forma (de historicidad)»? Y, ¿por qué régimen de historicidad más que régimen de temporalidad? «Régimen»: la palabra reenvía al régimen alimenticio (*regimen*, en latín; *diaita*, en griego), al régimen político (*politeia*), al régimen de ventas o aun más al régimen de un motor. Ellas están allí como metáforas, evocando dominios algo diferentes pero que tienen al menos en común el organizarse alrededor de las

nociones de más o de menos, de grado, mezcla, compuesto y equilibrio siempre provisional o inestable. Un régimen de historicidad sólo es una manera de engranar pasado, presente y futuro o de componer una mixtura de tres categorías, justamente como se habla, en la teoría política griega, de constitución mixta (mezclando aristocracia, oligarquía y democracia; uno de los tres compuestos es de hecho el dominante).

«Historicidad», ¿por qué? De Hegel a Heiddegger y Ricceur, la palabra tiene, es verdad, una larga y pesada historia filosófica: expresa una de las formas de condición histórica. El acento puede ser puesto ya sea sobre la presencia del hombre consigo mismo en tanto que historia, ya sobre su finitud como ser-para-la-muerte. ¿Hay un uso historiador posible de la noción y es legítimo hablar de historicidad ante la formulación del concepto moderno de historia, entre el fin del siglo XVIII y el principio del XIX? Sí, según yo, si por historicidad se acepta entender esta experiencia primera de *extrañamiento* de distancia de sí a sí que, justamente, las categorías de pasado, presente y futuro permiten aprehender y decir, ordenando y dándole sentido. Esta experiencia la tiene Ulises frente al bardo de los feacios que canta sus hazañas: se encuentra repentinamente confrontado a la incapacidad de unir el Ulises glorioso que era (el que tomó Troya) al náufrago que lo ha perdido todo, hasta su nombre, que es él en ese momento. Le falta justamente la categoría de pasado, que le permitiera reconocerse en ese otro que es él. Es también la experiencia de Agustín. Lanzado en esa gran meditación sobre el tiempo, en el libro XI de las *Confesiones*, se encuentra en principio incapaz de decir, no un tiempo abstracto, sino ese tiempo que es él, bajo esos tres modos que son la memoria (presente del pasado), la atención (presente del presente) y la espera (presente del futuro). Se puede, pues, hacer uso de la noción de regímenes de historicidad antes o de manera independiente de la formulación ulterior del concepto moderno de historia y co-

mo «frente a frente» (Paul Ricœur) al concepto filosófico de historicidad.

En cuanto a hablar de (regímenes de) temporalidad más que de historicidad, yo vería el inconveniente de evocar el modelo de un tiempo exterior, como se encuentra en Fernand Braudel, en donde las diferentes duraciones se miden todas en relación con un tiempo «exógeno», el tiempo matemático, el de la astronomía (que nombra también «el tiempo imperioso del mundo»).

Lo que es y no es el régimen de historicidad: no es una realidad dada. Ni directamente observable ni consignado en los almanaques de los contemporáneos, es construido por el historiador. No debe ser asimilado más a las instancias de antes: un régimen que viene a suceder mecánicamente a otro, que se le hace descender del cielo o subir de la tierra. No coincide con las épocas (en el sentido de Bossuet o de Condorcet) y no se calca nunca sobre esas grandes entidades inciertas y vagas que son las civilizaciones. Es un artefacto que valida su capacidad heurística. Concepto; mejor, esquema, se debe colocar del mismo lado que el ideal tipo weberiano, según venga a dominar la categoría del pasado, del futuro o del presente. Es muy claro que el orden del tiempo que derivará de él no será el mismo. De este hecho, ciertos comportamientos, ciertas acciones, ciertas formas de historiografía son más factibles que otras, más acordes o más desfasadas que otras, inactuales o viniéndose a pique. No directamente denotativo, ayuda a configurar un problema: no es una llave que abre muchas cerraduras, mucho menos es una llave maestra. ¡Puede indicar las puertas que abre! Como esquema, está en condiciones de volver más inteligibles las experiencias del tiempo, nada lo confina únicamente al mundo europeo u occidental. Tiene, al contrario, vocación de ser un instrumento comparatista: lo es por construcción. Espero poderlo mostrar en futuros trabajos.

El uso que propongo puede ser a veces amplio, otras restringido: macro o microhistórico. Puede ser un artefacto para aclarar la biografía de un personaje histórico (como Napoleón, atrapado entre el régimen moderno, traído por la Revolución y el régimen antiguo, simbolizado por la elección del imperio y el matrimonio con Marie-Louise) o la de un hombre ordinario; con él se puede atravesar una gran obra (literaria o no), como las *Memorias de ultratumba*, de Chateaubriand (donde se presenta como ese nadador que se sumerge entre dos riberas del río del tiempo); se puede cuestionar la arquitectura de una ciudad, ayer y ahora, o aun más comparar las grandes escansiones de las relaciones del tiempo de diferentes sociedades, cercanas o lejanas. Y, cada vez, por la atención muy particular dada a los momentos de crisis del tiempo y a sus expresiones, se propone hacer surgir más inteligibilidad.

Queda por aclarar, si se puede, algunos malentendidos; para ello primero hay que invitar a no confundir presentismo y presente. Proponer la hipótesis del presentismo no es *ipsofacto* nombrar a un enemigo o a un calculador del presente. No se coloca ni en el registro de la nostalgia (de otro régimen mejor) ni en el de la denuncia. Tampoco en el de una simple aceptación del orden presente del tiempo. Hablar de un presente omnipresente no dispensa, al contrario, de interrogarse sobre las salidas posibles del presentismo. En un mundo dominado por el presentismo, el historiador tiene un lugar a los lados de aquello que Peguy llamaba los «guardianes del presente»: más que nunca.

Si parece exacto que ese presente domina, al canibalizar, por así decirlo, los otros tiempos, se plantea una última cuestión. ¿Se trata de un presentismo por defecto, a falta de algo mejor, en espera de otra cosa, en particular, que el futuro reencuentre una función motora, si no es que hasta prepotente, como hace mucho tiempo la tenía? ¿Es una cuestión de un acto provisorio

en el camino del tiempo? O ¿se trata, al contrario, de lineamientos de un presentismo pleno, es decir, de un nuevo orden del tiempo donde el presente se instalaría durablemente en posición dominante? La cuestión puede igualmente formularse así: ¿si el presente es el tiempo de la globalización (el del tiempo real, de la instantaneidad de los mercados y de la búsqueda del beneficio inmediato), el presentismo es una variante, una reinterpretación local o regional que sería más particularmente un hecho de la vieja Europa, en la cual toda la historia moderna se ha construido sobre una visión futurista, donde la primera función ha sido por derecho la del futuro?

Por último, quien quiera hacer una experiencia presentista no tiene más que recorrer esas grandes ciudades que el arquitecto Rem Koolhaas llama «ciudades genéricas». La ciudad genérica es una ciudad sin historia, liberada de la servidumbre del centro. Incluso si se da un barrio-coartada, donde la historia regrese como prestación. Si ella comienza a envejecer, ella se autodestruye y se renueva: los aeropuertos son los barrios faro. Fruto del reencuentro entre la escalera eléctrica y el aire acondicionado, ella está en un devenir perpetuo. Jamás alcanzado, vive al ritmo de las transformaciones y actualizaciones.

François Hartog

Órdenes del tiempo, regímenes de historicidad

Nadie duda de que existe un orden del tiempo o, mejor dicho, órdenes que han variado de acuerdo con los lugares y los tiempos. En todo caso, se trata de órdenes tan imperiosos que nos sometemos a ellos sin siquiera darnos cuenta: sin querer, e incluso no queriéndolo, sin saberlo o a sabiendas, de tan obvios que resultan; órdenes contra los que choca quien intenta contradecirlos. En efecto, las relaciones que una sociedad mantiene con el tiempo parecen estar poco sujetas a discusión y resultar apenas negociables. En la palabra *orden* caben de inmediato la sucesión y el mandato: los tiempos, en plural, *quieren* o no *quieren*; los *tiempos hacen labor de venganza* también, *restablecen* un orden que se ha perturbado, *hacen labor de justicia*. Asimismo, decir *orden del tiempo* arroja de entrada nuevas luces sobre una expresión que puede parecer enigmática en un principio: *regímenes de historicidad*.

En los albores del siglo v antes de nuestra era, el filósofo griego Anaximandro recurría ya a la primera expresión, precisamente para indicar que «las cosas que son se hacen mutuamente justicia y reparan sus injusticias según el orden del tiempo».[1] Para Herodoto, la historia, en el fondo, era el intervalo —medido en generaciones— que transcurría entre una injusticia y su venganza o su reparación. Al indagar de alguna manera en

torno a los plazos de la A la historia del rey Creso, quien al pasar de la dicha al infortunio, paga con venganza divina, el historiador es entonces aquel que, gracias a su saber, puede atar y hacer ver los dos cabos de la cadena. Tal es, en efecto, el significado de cuatro generaciones de retraso la culpa de su antepasado Giges.[2] Empero, no habremos de explorar aquí la pista de los nexos entre historia y justicia.

El orden del tiempo remite además a *L'ordre du discours (El orden del discurso}* de Michel Foucault, breve texto programático del cual deriva su lección inaugural para el *Collège de France* en 1971 y que podemos leer como una invitación a reflexionar, a proseguir el trabajo en otras partes, de otras maneras, con otras preguntas:[3] hacer, en el caso del tiempo, lo que Foucault inició en el caso del discurso, ver en ello al menos una fuente de inspiración. *El orden del tiempo*, finalmente, es también el título del libro fundamental que el historiador Krzysztof Pomian dedicó al tiempo: una historia del «tiempo mismo», puntualizaba el autor, «abordada desde una perspectiva enciclopédica», o bien una historia «filosófica» del tiempo.[4]

En la actualidad, el tiempo se ha convertido en tema central de diversas preocupaciones. Así lo demuestran los libros, los números especiales de revistas, los coloquios que han surgido por doquier. La literatura analiza asimismo el asunto, a su manera. ¡«Crisis del tiempo», han diagnosticado de inmediato los sabelotodo del pensamiento! Por supuesto, ¿y luego? En el mejor de los casos, la etiqueta significa: «¡Cuidado! Aquí hay un problema».[5] La obra de Paul Ricœur, iniciada con *Temps et récit (Tiempo y narración*, 1983) y concluida con *La mémoire, l'histoire, l'oubli (La memoria, la historia, el olvido*, 2000), puede resultar útil para enmarcar el periodo en cuestión, ya que nos muestra a un filósofo que siempre buscó ser contemporáneo de sus contemporáneos, llevado en un principio a meditar acerca de las aporías de la experiencia, y después preocupado por «una

política de la justa memoria». Ricœur ha señalado cómo, al establecer un contacto directo entre la experiencia temporal y la operación narrativa, *Temps et récit* dejaba de lado la memoria. El autor intentó colmar esa laguna, precisamente, con su segundo libro, en el que exploraba «los niveles intermedios» entre tiempo y narración.[6] Pasó así de la cuestión de la verdad de la historia a la de la fidelidad de la memoria, sin renunciar a ninguna de las dos.

Poco tiempo antes, Michel de Certeau apuntaba ya en una sola frase, dicha como al pasar, que «sin duda la objetivación del pasado, desde hace tres siglos, había convertido al tiempo en lo impensado de una disciplina que no dejaba de utilizarlo como un instrumento taxonómico».[7] Ese señalamiento constituía una invitación a reflexionar; estas páginas constituyen un intento por responder a ese llamado, partiendo de una interrogación acerca de nuestro presente.

Las brechas

El curso de la historia reciente, marcado de manera simultánea por la caída del Muro de Berlín en 1989, por el desvanecimiento de la idea comunista basada en el porvenir de la Revolución y por el ascenso de múltiples fundamentalismos, ha trastocado, perturbado de manera brutal y duradera nuestra relación con el tiempo.[8] Aquí y allá, el orden del tiempo se ha puesto en tela de juicio. En su calidad de mezclas de arcaísmo y de modernidad, los fenómenos fundamentalistas resultan de manera parcial de una crisis del porvenir, mientras que las tradiciones hacia las cuales vuelven la mirada en un afán por responder a las desdichas del presente —a falta de esbozar una perspectiva a futuro— son ampliamente «inventadas».[9] En tales condicio-

nes, ¿cómo articular pasado, presente y futuro? La historia, escribía François Furet en 1995, se ha vuelto a convertir en

> ese túnel en el que el hombre se interna a obscuras, sin saber a dónde lo conducirán sus acciones, sin certezas sobre su destino, desposeído de la ilusoria seguridad de una ciencia de lo que hace. Privado de Dios, el individuo democrático ve temblar en este fin de siglo las bases de la divinidad historia: angustia que deberá conjurar. A esa amenaza de la incertidumbre se añade, a su entender, el escándalo de un porvenir cerrado,[10]

Sin embargo, en el caso del mundo europeo ya se habían abierto, desde mucho tiempo antes, hondas fallas: algunas en la era inmediatamente posterior a la Primera Guerra Mundial, y otras más después de 1945, aunque de manera diferente. Paul Valéry fue buen sismógrafo de las primeras: por ejemplo, cuando en 1919 evocaba «al Hamlet europeo», mirando «sobre una inmensa terraza de Elsinore» «millones de espectros», «cavilando sobre el fastidio de volver a comenzar el pasado, sobre la locura de querer innovar siempre. Se tambalea entre los dos abismos». O bien, de manera aun más precisa, cuando definía, en una conferencia dictada en 1933, la experiencia de ruptura de la continuidad, que confiere a todos y cada uno de los hombres la sensación de pertenecer «a dos eras»: «Por un lado —proseguía el autor—, un pasado que no se ha abolido ni olvidado, pero un pasado del que no podemos extraer prácticamente nada que nos oriente en el presente y nos brinde la oportunidad de imaginar el futuro. Por el otro, un porvenir sin la menor figura».[11] Así, un tiempo desorientado, situado entre dos *abismos* o entre dos *eras*, del que el autor de *Regards sur le monde actuel* (*Miradas sobre el mundo actual*) había vivido la experiencia, sobre la cual no cesaba de volver. También Franz Rosenzweig, Walter Benjamín y Gershom Sholem podrían dar testimonio de una experiencia análoga, quienes, en la Alemania de los años

veinte, buscan una nueva visión de la historia, repudian la continuidad y el progreso a favor de las continuidades y de las rupturas.[12]

En *Le monde d'hier* (*El mundo de ayer*), autobiografía redactada antes de su suicidio en 1942, Stefan Zweig deseaba también dar fe de aquellas rupturas: «[…] Jéntre nuestro hoy, nuestro ayer y nuestro antier, todos los puentes están rotos».[13] No obstante, en 1946, en un editorial cuyo título resulta elocuente —«Face au vent» (*Cara al viento*)—, Luden Febvre invitaba a los lectores de La revista *Annales* a «hacer historia», a sabiendas de que se estaba, a partir de entonces, en un mundo «en condiciones de inestabilidad definitiva»; un mundo lleno de ruinas, pero en el que había «mucho más que las ruinas, y, más grave aún, una prodigiosa aceleración de la velocidad que hace chocar los continentes, abolir los océanos, suprimir los desiertos, poner en contacto brusco a los grupos humanos cargados de electricidades contrarias». Lo urgente, pues de otra manera no se comprenderá nada el mundo mundializado de mañana, ya de hoy, era mirar, no hacia atrás, esto es, lo que acababa de suceder, sino hacia delante, o mejor dicho, por adelante. «Terminado el mundo de ayer. Todo desaparecido. Si tenemos un oportunidad de sacar algo de él —nosotros franceses— es comprendiendo, más rápido y mejor que los otros, esta verdad evidente. Soltemos las ruinas. Al agua, yo se lo digo, nademos a tierra firme». Explicar «el mundo al mundo», responder a las preguntas que se le plantean al hombre de hoy, ésa es la tarea del historiador que hace frente al viento. No se trata de hacer tabla rasa del pasado, sino de «comprender bien en qué difiere el presente».[14] En qué consiste ser pasado. Contenido, tono, ritmo, la totalidad de las páginas de este manifiesto sugiere al lector que el tiempo urge y que el presente manda.[15]

Desde los años 1950, Hannah Arendt demostró ser una observadora perspicaz de las roturas del tiempo, por más que ese

aspecto de su trabajo no haya llamado mucho la atención en aquel entonces, «Nuestro legado no va antecedido por ningún testamento», había escrito el poeta René Char en *Feuillets d'Hypnos*, antología poética publicada en 1946. Mediante ese aforismo, el autor intentaba dar cuenta de la extraña experiencia de la Resistencia, la captaba como un tiempo intermedio, un entre-dos, durante el cual un «tesoro» se había descubierto y sostenido en mano un breve instante, pero un tesoro que nadie sabía nombrar ni transmitir. Según el vocabulario de Arendt, el tesoro en cuestión consistía en la capacidad para instaurar «un mundo común».[16] En el momento mismo de la Liberación de Europa, los resistentes no pudieron redactar un «testamento» en el que habrían consignado las maneras de preservar e incluso, en la medida de lo posible, de ampliar el espacio público que habían empezado a crear y en el que «la libertad podía aparecer». Ahora bien, desde el punto de vista del tiempo, el testamento, en la medida en que indica al heredero lo que habrá de ser legítimamente suyo, «asigna un pasado al porvenir».[17]

Al recurrir a la fórmula de Char como frase inicial de *Between Past and future* (título más preciso que su traducción francesa *La crise de la culturé*), Arendt introducía el concepto de «brecha (*gap*) entre el pasado y el futuro», en torno al cual se organizaba el libro, caracterizándolo como un «extraño interregno en el tiempo histórico, en el que se cobra conciencia de un intervalo en el tiempo que está totalmente determinado por cosas que ya no existen y por cosas que todavía no existen».[18] El tiempo histórico parecía entonces (haberse detenido. Por otra parte, su estudio pionero en torno a *Los orígenes del totalitarismo* había llevado a la autora a la conclusión de que «la estructura íntima de la cultura occidental, incluidas sus creencias, se había desplomado sobre nuestras cabezas», en especial el concepto moderno de historia, basado en la noción de proceso.[19] Una vez más, estamos ante una experiencia de tiempo desorientado.

En 1968 recorrió al mundo occidental y occidentalizado un espasmo que, entre otras cosas, traducía un cuestionamiento del progreso capitalista; dicho de otra manera, puso en duda el tiempo mismo como progreso, como vector en sí de un progreso a punto de trastocar el presente. Para delimitar ese momento, las palabras de *falla* o de *brecha* llegan de la pluma de los observadores, aun si a ellos no les es extraño señalar que son omnipresentes las imágenes tomadas a las gloriosas revoluciones del pasado.[20] Los jóvenes rebeldes de entonces, nacidos en su mayoría después de 1940, podían —al menos en Francia— tomar como referencia tanto las altas figuras de la Resistencia como las enseñanzas del *Pequeño libro rojo* del presidente Mao y las lecciones de los comunistas vietnamitas, que habían derrocado a la antigua potencia colonial en Dien Bien Phu y que pronto habrían de vencer a Norteamérica. En su más reciente novela, Olivier Rolin pone en boca de su narrador las siguientes palabras, dirigidas a su joven interlocutora: «De allí [los años 1940-1945], de ese desastre enorme, vienes tú, mujercita: sin haber participado en él. Tu generación nació de un acontecimiento que no conoció».[21] Por un momento, la crisis de los años setenta (principalmente petrolera) pareció consolidar semejante percepción. ¡Algunos llegaron a jactarse del «crecimiento cero»! Acababan apenas de terminar los treinta años florecientes de la posguerra, conocidos en Francia como los *Trente Glorieuses*, años de reconstrucción, de veloz modernización, de carrera en pos del progreso entre el Este y el Oeste, con la Guerra Fría y la aparición de la disuasión nuclear como telón de fondo.

Muy pronto, el tema de los «retornos a» (que terminó convirtiéndose en una fórmula de *prêt-à-penser* y de *prêt-à-vendre*, es decir, en una modalidad predigerida de pensamiento y en un argumento de venta prefabricado) alcanzó un brillante éxito. Después de la subversión de los retornos a Freud o a Marx, vi-

nieron los retornos a Kant o a Dios, seguidos por otros retornos de un día, que se marchitaban en el momento mismo de su proclamación. Mientras tanto, empero, los avances (tecnológicos) seguían su carrera desenfrenada. Asimismo, la sociedad de consumo aún se extendía, al igual que la categoría del presente, que constituía el blanco privilegiado de esa sociedad y que representaba de cierta manera su razón social. Aparecieron también entre el público en general los inicios de la revolución introducida por las computadoras, que ponderaba los méritos de la sociedad de la información; hicieron asimismo su aparición los programas de las biotecnologías. No tardaría en llegar el tiempo de la globalización, más imperioso que cualquier otro: es decir, el tiempo de la *World Economy*, que predica siempre una movilidad creciente y que recurre cada vez más al *tiempo real*; pero también, de manera simultanea, el tiempo del *World Heritage*, objeto de numerosas reglamentaciones de la UNESCO, éntre ellas la Convención de 1972 «en aras de la protección del patrimonio mundial, cultural y natural».

De hecho, los años ochenta estuvieron sumergidos por la oleada de la memoria y de su *alter ego*, más visible y tangible, el patrimonio: patrimonio que es preciso proteger, catalogar, valorar, pero también volver a pensar. Se erigieron monumentos *conmemorativos*, se renovaron y multiplicaron los museos grandes y pequeños. Todo un público no especializado, que daba muestras de interés o curiosidad hacia la genealogía, empezó a visitar los archivos. Creció el apego por la memoria de los lugares, y un historiador, Pierre Nora, propuso, en 1984, la noción de «lugar de memoria». Eje organizador de la vasta empresa editorial de los *Lieux de mémoire*, esa noción resultaba en un principio de un diagnóstico del presente de Francia.

Al mismo tiempo, se estrenó *Shoah* (1985) de Claude Lanzmann, una película de extraordinaria intensidad en torno al testimonio y a los sobreseimientos (en francés, los *non-lieux*, lite-

ralmente los «no-lugares») de la memoria. En efecto, al exponer a la mirada del espectador a esos hombres «que entran en su ser de testigo»,[22] la película buscaba abolir la distancia entre pasado y presente, es decir, hacer surgir el pasado del presente. Ya en 1982 el historiador estadounidense Yosef Yerushalmi había publicado *Zakhor*, libro que se hizo famoso con gran rapidez en América y Europa. De esa manera quedaba abierto el debate en torno a historia y memoria. «¿Por qué —se pregunta Yerushalmi—, siendo que el judaismo a lo largo de todas las edades siempre ha estado intensamente impregnado por el sentido de la historia, la historiografía ocupó una función ancilar entre los judíos, en el mejor de los casos, y la mayor parte de las veces no desempeñó función alguna? En las pruebas a las que se sometieron los judíos, la memoria del pasado fue siempre esencial, pero ¿por qué los historiadores nunca fueron sus primeros depositarios?»[23]

Aquí o allá, antes o después, la marejada alcanzó casi todas las orillas del mundo —quizá, incluso, todos los medios—: la vieja Europa, para empezar, pero también y de manera muy amplia Estados Unidos; América del Sur después de las dictaduras; la Rusia de la *Glasnost* y los antiguos países del Este; África del Sur al término del *apartheid*; un poco menos el resto de África, al igual que Asia y el Medio Oriente (con la notable excepción de la sociedad israelí). El fenómeno evolucionó de maneras diversas, en función de contextos diferentes, y alcanzó su punto culminante a mediados de los años noventa. Empero, no cabe duda de que los crímenes del siglo XX, con sus asesinatos masivos y su monstruosa industria de la muerte, fueron las tempestades que dieron origen a esas oleadas de la memoria que alcanzaron y afectaron de manera profunda a nuestras sociedades contemporáneas. Otras olas más «recientes», por ejemplo la de las memorias comunistas, seguirán avanzando por largo tiempo todavía, a pasos diferentes y con ritmos desiguales.[24]

En todo caso, «memoria» se ha convertido en el vocablo de mayor alcance, en una categoría metahistórica e incluso teológica por momentos. Se ha querido hacer memoria a partir de cualquier cosa y, en el duelo que opone memoria e historia, se ha otorgado rápidamente ventaja a la primera, que se apoya en ese personaje hoy por hoy central en nuestro espacio público: el testigo.[25] Se han planteado interrogantes en torno al olvido; se ha hecho valer y se ha invocado el «deber de memoria»; y también, en ocasiones se han empezado a estigmatizar los abusos de la memoria o del patrimonio.[26]

Del Pacífico a Berlín

Mi trabajo no me ha conducido a estudiar de manera directa tales acontecimientos de masa. Dado que no soy historiador de lo contemporáneo ni analista de la actualidad, mi investigación me ha llevado a explorar sendas distintas. Tampoco he abordado en forma directa la teoría de la historia aunque, siempre que puedo, intento reflexionar en torno a la historia mientras me dedico a ella. No se trata entonces de proponer ni después ni mejor que los otros una explicación general o más general de los fenómenos históricos contemporáneos. Mi enfoque es diferente, distinto mi propósito. Capto esos fenómenos de manera tangencial, interrogándome acerca de las temporalidades que los estructuran o los organizan. ¿Qué orden del tiempo los sustenta? ¿De qué orden son portadores, de qué orden son síntomas? ¿De qué «crisis» del tiempo son indicios?

Para responder a esas preguntas, es preciso hallar puntos de entrada adecuados. Historiador de la historia, entendido como una forma de historia intelectual, he terminado poco a poco haciendo mías las palabras de Michel de Certeau. El tiempo se

ha convertido a tal grado en el pan cotidiano del historiador que terminó por ser naturalizado o instrumentalizado. Permanece como lo impensado, no por tratarse de algo impensable, sino porque no es pensado o simplemente porque nadie piensa en él. En mí calidad de historiador que se empeña en permanecer atento a su tiempo, he observado, al igual que muchos otros, el veloz ascenso de la categoría del presente, que ha llevado a imponer la evidencia de un presente omnipresente.[27] Eso es lo que yo llamo aquí «presentismo».

¿Es posible delimitar más cabalmente ese fenómeno y ponderar su alcance? ¿Qué significado debemos atribuirle? Por ejemplo, en el marco de la historia profesional francesa, la aparición de una historia que, a partir de los años ochenta, se autorreivindicaba como una «Historia del tiempo presente», siguió el mismo movimiento. Según René Rémond, uno de sus: defensores más asiduos, «la historia del tiempo presente es una buena medicina contra la racionalización *a posteriori*, contra las ilusiones ópticas que pueden generar la distancia y el alejamiento».[28] Ante las múltiples peticiones en aras de una historia contemporánea o muy contemporánea, se ha solicitado e incluso en ocasiones se ha exigido ala profesión aportar respuestas. Si bien está presente en frentes distintos, dicha historia ha ocupado la primera plana de la actualidad judicial durante los juicios por crímenes contra la humanidad, cuya principal característica es atender la temporalidad inédita de lo imprescriptible.[29]

Para llevar adelante mi indagación, la noción de «régimen de historicidad» me parece una herramienta operatoria. La sugerí por vez primera en 1983, para dar cuenta de un aspecto —el más interesante, en mi opinión— de las propuestas del antropólogo estadounidense Marshall Sahlins, aunque en aquel entonces nadie le prestó demasiada atención a esa propuesta, incluido yo mismo.[30] ¡Iba a ser preciso esperar otros tiempos! En efecto, tomando como punto de partida las reflexiones de Clau-

de Lévi-Strauss acerca de las sociedades «frías» y las sociedades «calientes», Sahlins buscaba definir la forma de historia propia de las islas del Pacífico. Podría decirse que dejé de lado la expresión, sin elaborarla más, hasta que volví a encontrarme con ella, ya no entre los salvajes y en el pasado, sino aquí y en el presente; para ser más exactos, se impuso casi por sí sola después de 1989 como una de las maneras disponibles para abordar una coyuntura en la que la cuestión del tiempo se había convertido en un reto mayúsculo, en un problema y, a veces, en una obsesión.

Mientras tanto, había tenido oportunidad de familiarizarme con las categorías metahistóricas de la «experiencia» y de la «espera», según la elaboración propuesta por el historiador alemán Reinhart Koselleck, con miras a construir una semántica de los tiempos históricos. Al someter a examen las experiencias temporales de la historia, ese autor buscaba en efecto definir de qué manera se habían puesto en relación las dimensiones temporales del pasado y del futuro en cada presente.[31] Precisamente allí resultaba interesante llevar a cabo una exploración, tomar en cuenta las tensiones existentes entre campo de experiencia y horizonte de espera, y prestar atención a los modos de articulación entre presente, pasado y futuro. La noción de régimen de historicidad podía así beneficiarse por el establecimiento de un diálogo (así fuera teniéndome a mí por intermediario) entre Sahlins y Koselleck, es decir, entre la antropología y la historia.

Un coloquio, organizado por el helenista Marcel Détienne, de honda vocación comparatista, me dio la oportunidad de retomar la noción y de trabajarla en colaboración con un antropólogo, Gérard Lenclud. Contribuíamos así, a nuestra manera, a proseguir, desplazábamos un poco el diálogo —discontinuo pero también recurrente; desfalleciente en ocasiones pero nunca abandonado— entre antropología e historia, que Claude Lévi-Strauss había inaugurado en 1949. «Régimen de historicidad»,

según lo escribimos entonces, podía entenderse de dos maneras. De acuerdo con una acepción limitada: ¿cómo trata una sociedad a su pasado?, ¿cómo se refiere a él? Según una acepción más amplia: «régimen de historicidad» habría de servir para designar la modalidad de conciencia de sí misma por parte de una comunidad humana.[32] ¿De qué manera —retomo los términos de Lévi-Strauss, que volveré a citar más adelante— «reacciona» una comunidad ante un «grado de historicidad» idéntico para todas las sociedades? De manera específica, la noción debía proveer un instrumento útil para comparar tipos de historia diferentes, pero también —e incluso antes que nada, diría yo ahora — para poner en evidencia diversos modos de relacionarse con el tiempo: formas de la experiencia del tiempo, aquí y allá, hoy y ayer. Desde la óptica de la filosofía, la historicidad —cuya trayectoria ha establecido Paul Ricceur desde Hegel hasta Heidegger— apunta hacia «la condición de ser histórico»;[33] o también «el hombre presente en sí mismo en tanto que historia»,[34] nosotros, por nuestra parte, nos interesábamos primero en la diversidad de los regímenes de historicidad.

La noción me acompañó durante una estancia en el *Wissenschafiskolleg* de Berlín, en 1994. Las huellas del muro no habían desaparecido todavía; en el centro de la ciudad se veían obras por doquier, ya empezadas o apenas en proyecto; seguía vigente la polémica en torno a la pertinencia de reconstruir el castillo real; y las grandes fachadas en ruinas de los edificios del Este, horadadas por la metralla, tornaban visible un tiempo que había transcurrido allí de otra manera. Obviamente, sería falso afirmar que el tiempo se había detenido. Con sus grandes espacios vacíos, sus terrenos baldíos y sus «sombras», Berlín me daba la impresión de ser una ciudad para historiadores, donde más que en ningún otro lado podía aflorar lo impensado del tiempo (no solamente el olvido, lo rechazado; lo denegado).

En el transcurso de los años noventa, más que ninguna otra ciudad de Europa y quizá del mundo entero, Berlín puso a la obra a miles de personas, desde el trabajador inmigrado de los terraplenes hasta los grandes arquitectos internacionales. Jauja de los urbanistas y de los periodistas, la ciudad se convirtió en un punto de paso obligado e incluso en un sitio a la moda, en un «buen tema», en un laboratorio, en un lugar de «reflexión». Suscitó incontables comentarios y múltiples controversias; dio pie a la producción de cantidades masivas de imágenes, discursos y textos y, probablemente, también de algunos grandes libros.[35] Tampoco debemos olvidar los sufrimientos y las desilusiones acarreados por semejantes trastornos, porque allí más que en ninguna otra parte el tiempo era un problema, visible, tangible, insoslayable. ¿Qué vínculos mantener con el pasado —los pasados, por supuesto—, pero también, de gran intensidad, con el futuro? Sin omitir el presente o, de manera inversa, viendo tan sólo el presente: ¿cómo habitarlo, en el sentido literal de la palabra? ¿Qué destruir, qué conservar, qué reconstruir, qué construir; y cómo? He allí otras tantas decisiones y acciones que involucran una relación explícita con el tiempo. ¿Quién, a este punto, revienta los ojos que empleamos para no verlo?

En ambos lados del muro, que había de convertirse poco a poco en un muro de tiempo, se había empezado por borrar el pasado. Declarar —como lo hizo Hans Scharoun— que no se puede querer al mismo tiempo construir una sociedad nueva y reconstruir los edificios antiguos, podía, de hecho, aplicarse a ambos lados.[36] Scharoun, arquitecto famoso, había presidido la comisión de urbanismo y de arquitectura justo después de la guerra, y una de sus construcciones principales es el auditorio de la *Philhairmonie*. Ciudad emblemática, lugar de memoria para una Europa atrapada en su conjunto por el dilema entre amnesia y deber de memoria, ésa es Berlín en los linderos del siglo XXI. Allí, ante los ojos del paseante-historiador, aún se exhi-

ben fragmentos, huellas, marcas de órdenes del tiempo diferentes, como quien habla de órdenes arquitectónicos distintos.

De esa manera, formada en las orillas de las islas del océano Pacífico, la noción terminó por abordar en Berlín, en el mismísimo corazón de la historia europea moderna. Allí fue donde, una vez reelaborada, cobró, al fin, forma para mí. Con el título *Ordre du temps I* (*Orden del tiempo I*), empezamos por viajar de las islas Fidji a Esqueria, o del Pacífico estudiado por Sahlins al mar de las travesías de Ulises, el héroe homérico. Fue un doble ejercicio de «mirada distante» y un primer ensayo de la noción. Antes de una larga travesía para llegar casi a las postrimerías del siglo XVIII europeo, efectuamos una corta escala, intitulada «Ulysse n'a pas lu Augustin» («Ulises no leyó a San Agustín»), que nos permitió dedicarle un espacio a la experiencia cristiana del tiempo, a un orden cristiano del tiempo y, es probable que, a un régimen cristiano de historicidad.

Más adelante, para ese momento tan intenso de crisis del tiempo en Europa, antes y después de la Revolución francesa, tuvimos como guía a Chateaubriand. Él nos condujo del Antiguo al Nuevo Mundo, de Francia a América y de regreso. Viajero infatigable, «nadador que se halló en el confluente de dos ríos» —como él mismo habría de escribirlo al final de sus *Memorias de ultratumba*—, Chateaubriand aparece atrapado entre dos órdenes del tiempo y puesto a elegir entre dos regímenes de historicidad: el antiguo y el nuevo, el régimen moderno. En efecto, su escritura nunca dejó de partir de ese cambio de régimen ni de volver una y otra vez a esa brecha del tiempo, abierta por 1789.

Con *Ordre du temps 2* (*Orden del tiempo 2*), exploramos, en segundo lugar, nuestra era contemporánea, directamente esta vez, a partir de las dos palabras claves que son la memoria y el patrimonio. Requeridos sin cesar, comentados de manera abundante y declinados de múltiples maneras, esos vocablos no se

desplegaron por sí mismos, sino que se emplearon sólo como indicios, como síntomas también de nuestra relación con el tiempo —maneras diversas de traducir, refractar, seguir, contrariar el orden del tiempo—: como testimonios de las incertidumbres o de una «crisis» del orden presente del tiempo. Una interrogante nos acompañó a lo largo de la travesía: ¿acaso está en vías de formularse un nuevo régimen de historicidad, centrado en el presente?[37]

Historias universales

En el transcurso de la historia nunca han faltado las grandes «cronosofías», esas mezclas de profecías y periodizaciones, y más tarde los discursos acerca de la historia universal —desde Bossuet hasta Marx, pasando por Voltaire, Hegel y Comte, sin olvidar a Spengler o Toynbee—.[38] Movidas por interrogantes en torno al porvenir, tales construcciones, por diferentes que hayan sido los postulados en que se apoyaban (e independientemente de que a final de cuentas hayan privilegiado una perspectiva cíclica o una lineal), han buscado de manera fundamental aprehender las relaciones entre el pasado y el futuro; descubrirlas, fijarlas: dominarlas, para comprender y prever. A la entrada de esta larga galería, en ruinas desde mucho tiempo atrás, podríamos empezar por detenernos un momento ante la estatua que se le apareció en sueños a Nabucodonosor, el rey de Babilonia.

Era una estatua inmensa, según lo indica la descripción. «La cabeza de esta estatua era de oro finísimo; el pecho, empero, y los brazos, de plata; mas el vientre y los muslos, de cobre; y de hierro, las piernas; y la una parte de los pies era de hierro y la otra de barro». Y he aquí que una piedra caída de quién sabe

dónde pulveriza la estatua de pies a cabeza. Llevado a la presencia del rey, el profeta Daniel, único capaz de interpretar el sueño, empieza declarando: «hay un Dios en el cielo que revela los misterios, y Este te ha mostrado, ¡oh rey Nabucodonosor!, las cosas que sucederán en los últimos tiempos». A cada metal y a cada parte del cuerpo, explica el profeta, corresponde una monarquía: la primera monarquía será seguida por una segunda, luego por una tercera y una cuarta, antes del advenimiento, para terminar, del quinto reino, el reino de Dios, que subsistirá eternamente.[39] Tal es el sentido de la visión.

Fechado en el año 164-163 antes de nuestra era, el libro de Daniel considera los reinos babilonio, medo, persa y macedonio, con Alejandro y sus sucesores. Los autores del libro combinan de manera única un esquema metálico con el de la sucesión de los imperios; presente entre los historiadores griegos desde tiempos de Herodoto. Sin embargo, convierten esa mezcla en algo distinto por completo, al inscribirla en una perspectiva apocalíptica.[40] Más tarde, la identificación de las monarquías cambió, los medos desaparecieron y los romanos clausuraron la serie durante mucho tiempo, pero no por ello se afectó el valor profético del esquema general.

Otra estructura de gran alcance fue la de las edades del mundo. En el siglo v de nuestra era, San Agustín retomó e ilustró de manera duradera el modelo de las siete edades del mundo, que todavía servía de armazón al *Discours sur l'histoire universelle* (*Discurso sobre la historia universal*) de Bossuet a finales del siglo xvii.[41] Adán inauguraba la primera de ellas, mientras que tocaba a Jesús abrir la penúltima. La sexta edad correspondía al sexto día, y era también la edad de la vejez, que debía de durar hasta el fin del mundo.[42] No obstante, ese «tiempo intermedio» era a la vez senectud y renovación, en espera del *sabbath* del séptimo día, que habría de aportar el reposo eterno en la visión de Dios.

A partir de ambas tramas —la de las edades y la de la sucesión de los imperios, a la que habría de añadirse más tarde el concepto de la transferencia (*translatio*) del imperio—, que durante largo tiempo estuvieron presentes y resultaron eficientes en la historia occidental, se organizó una división inaugurada por el humanismo, que repartió el tiempo entre tiempos antiguos, Edad Media (*Media Aetas*) y tiempos modernos. Más adelante, la apertura del futuro y del progreso se disoció de manera paulatina y siempre en mayor grado de la esperanza del final, debido a la temporalización del ideal de la perfección.[43] Se pasó entonces de la perfección a la perfectibilidad y al progreso, hasta el punto de despreciar, en nombre del futuro, tanto el pasado ya superado como el presente, que no era sino la víspera de un mañana mejor, cuando no «radiante», por lo que podía e incluso debía sacrificarse.

El evolucionismo del siglo XIX naturalizó el tiempo, mientras que el pasado del hombre se prolongaba cada vez más. Los 6000 años del *Génesis* ya no eran para entonces sino un cuento para niños. Se manejaron así nuevos operadores, tales como los avances de la Razón, las fases de la evolución o la sucesión de los modos de producción, con todo el arsenal de la filosofía de la historia. Fue también la Edad de Oro de las grandes filosofías de la historia, seguidas en los años veinte por las diversas meditaciones acerca de la decadencia y la muerte de las civilizaciones, entre ellas *Der Untergang des Abendlandes* (*La decadencia del Occidente*) de Spengler, pero también la de Valéry, anteriormente mencionado, que había «perdido toda esperanza» en la historia y hacía constar el carácter mortal de las civilizaciones.[44] El tiempo de la historia universal avasalladora y optimista parecía haber tocado a su fin. La entropía ganaba y acabaría por imponerse.

Por aquellos mismos años, la historia —al menos la historia que tenía por ambición convertirse en una ciencia social— ini-

ció con seriedad la búsqueda de otras temporalidades, más profundas, más lentas, más efectivas. En su afín por definir ciclos, y atenta a las fases y a las crisis, se tornó una historia de los precios.[45] Ese fue el primer programa de una historia económica y social formulado en Francia, en torno a los primeros números de *Annales*. Después de la Segunda Guerra Mundial destacan tres rasgos relativos al tiempo. Cada vez más, la arqueología y la antropología física desplazan y hacen, retroceder en el tiempo la aparición de los primeros homínidos. La cuenta se lleva ahora en millones de años. En suma, la «revolución neolítica» ocurrió apenas ayer; ¿la revolución industrial?, ¡ni se diga! Entre los historiadores, Fernand Braudel propone a todos los que practican las ciencias sociales que trabajen tomando en cuenta la duración del largo plazo, e invita a asumir «la pluralidad del tiempo social».[46] Por su parte, la historia —atenta a las estructuras, preocupada por los niveles y los registros, cada uno de los cuales tiene sus temporalidades propias— se muestra como «dialéctica de la duración». Ya no hay un tiempo único, y si bien el tiempo es actor, se trata de un actor multiforme, proteico, y también anónimo, de ser cierto que el largo plazo es esa «enorme superficie de agua casi estancada» que, irresistiblemente, «arrastra todo con ella».

Por fin, el tercer y último rasgo, que es además el más importante en el marco de nuestra discusión, consiste en el reconocimiento de la diversidad de las culturas. *Race et histoire* (*Raza e historia*) de Claude Lévi-Strauss, escrito a solicitud de la UNESCO y publicado en 1952, es el texto de referencia en ese ámbito.[47] En esas páginas, el autor empieza por criticar el «falso evolucionismo», denunciado como una actitud del viajero occidental que cree «volver a encontrar», digamos, la Edad de Piedra entre los indígenas de Australia o de Papúa. Más adelante, pone plenamente en perspectiva la idea de progreso. Las formas de civilización que uno tenía tendencia a imaginar como «escalonadas

en el tiempo» deben más bien verse como «desplegadas en el espacio». Por ende, el progreso de la humanidad no remite

> a un personaje que sube una escalera, y que añade con cada uno de sus movimientos un nuevo peldaño a todos los que ha conquistado ya; más bien recuerda al jugador cuya suerte está repartida entre varios dados [...] sólo de vez en cuando es acumulativa la historia, es decir, las cuentas se suman para formar una combinación favorable.[48]

A esta primera relativización de principio es preciso añadir una más, que se vincula con la posición misma del observador. Para explicarlo mejor, Lévi-Strauss recurre entonces a los rudimentos de la teoría de la relatividad. A fin de mostrar que la dimensión y la velocidad de desplazamiento de los cuerpos no son valores absolutos sino funciones de la posición del observador, se recuerda que, para un viajero sentado junto a la ventanilla de un tren, la velocidad y la longitud de los otros trenes varían según se desplacen en igual sentido o en sentido opuesto. Pues bien, todo miembro de una cultura es tan estrechamente solidario de ella como aquel viajero ideal lo es de su tren.[49]

Como último argumento, que parecería estar en contradicción con el anterior, el autor indica que no hay sociedad acumulativa «en sí y por si»: una cultura aislada no podría ser acumulativa. En efecto, sociedades que «combinan voluntaria o involuntariamente sus juegos respectivos», han alcanzado las formas de historia más acumulativas. De ahí la tesis final del libro, según la cual lo más importante es la *separación diferencial* entre las culturas. En ella, y no en «la lista de sus invenciones particulares», reside su «verdadera contribución» cultural a una historia milenaria.[50] Por ende, ahora que hemos ingresado a la era de la civilización mundial, la diversidad debería preservarse, con tal de entenderla no tanto como contenido sino como forma: lo que cuenta ante todo es «el hecho» mismo de la diversidad, y no tanto «el contenido histórico que cada época le dio».[51] Por

medio de sus diversas convenciones y reglamentaciones, la UNESCO parece haber escuchado ese mensaje, al menos en parte, puesto que en la actualidad está en proceso de elaboración una convención internacional relativa a la diversidad cultural. Tales son los principales puntos de un texto reconocido en su momento como «el más reciente de los grandes discursos acerca de la historia universal».[52]

Sin embargo, en 1989 precisamente, dicho género recobró de pronto un amplio público con «¿El fin de la Historia?» de Francis Fukuyama, como si se tratara de una nueva pero también postrera floración. Presentada en un principio en un artículo que le dio la vuelta al mundo, la tesis de Fukuyama, retomada más tarde en forma de libro, buscaba sugerir que la democracia liberal podría en realidad constituir «la forma final de todo gobierno humano» y representar por lo tanto, en ese sentido, «el fin de la Historia». La aparición de fuerzas democráticas en partes del mundo en las que no se esperaba su presencia, la inestabilidad de las formas autoritarias de gobierno y la ausencia total de alternativas teóricas coherentes con la democracia liberal nos obligan a replantear la antigua pregunta: ¿existe acaso, desde un punto de vista mucho más «cosmopolítico» del que era posible en tiempos de Kant, una historia universal del hombre?[53] Según Fukuyama, la respuesta es afirmativa; empero, añade en seguida, es una historia terminada.[54]

Regímenes de historicidad

¿Qué sitio debemos otorgar a la noción de régimen de historicidad en esta galería de grandes referencias que hemos recorrido a toda prisa? Sus pretensiones son infinitamente más modestas, y su alcance, si es que lo tiene, es mucho más limitado. Vis-

ta como una simple herramienta, no pretende expresar la historia del mundo pasado y mucho menos por venir. No es una cronosofía ni un discurso de la historia, por lo que tampoco sirve para denunciar o deplorar el tiempo presente; en el mejor de los casos, intenta arrojar sobre él nuevas luces. El historiador ha aprendido a no reivindicar un punto de vista desde lo alto, desde el cual podría dominarlo todo. Pero ello no implica de ninguna manera que deba esconder la cabeza como avestruz, ni que tenga que confinarse en los archivos o ceñirse de manera estricta a *su* periodo. Tampoco busca reactivar una historia movida por un tiempo único, regido en exclusiva por el *staccato* del acontecimiento o, al revés, por la lentitud del largo o el muy largo plazo. No se trata de prescindir de todos los recursos de inteligibilidad que aporta el reconocimiento de la pluralidad del tiempo social; de todos esos tiempos superpuestos, imbricados, desfasados, cada uno con su propio ritmo, que Fernand Braudel, seguido de muchos autores más, puso con pasión al descubierto. Tiempos que han enriquecido de modo considerable el cuestionario de las ciencias sociales, que lo han afinado, y lo han hecho más complejo.

Formulada a partir de lo contemporáneo, la hipótesis del régimen de historicidad debería permitir desplegar un cuestionamiento «historiador» en torno a nuestras relaciones con el tiempo. Historiador en el sentido de que opera en varios tiempos e instaura un vaivén entre el presente y el pasado o, mejor dicho, los pasados, en ocasiones muy distantes, tanto temporal como espacialmente. Ese movimiento constituye su única especificidad. Si partimos de diversas experiencias del tiempo, el régimen de historicidad intenta brindar una herramienta heurística, que contribuya a aprehender mejor no el tiempo, ni todos los tiempos ni el todo del tiempo sino, principalmente, momentos de crisis del tiempo, aquí y allá, justo cuando las articulaciones entre el pasado, el presente y el futuro dejan de parecer obvias.

¿Acaso no es eso, antes que nada, una «crisis» del tiempo? Busca también una manera de proporcionar nuevas luces, casi desde dentro, en torno a las interrogantes de hoy acerca del tiempo, marcado por el carácter equívoco de las categorías: ¿estamos ante un pasado olvidado o más bien ante un pasado recordado en demasía?, ¿ante un futuro que prácticamente ha desaparecido en el horizonte o ante un porvenir más bien amenazador?, ¿ante un presente que se consume en forma ininterrumpida en la inmediatez o ante un presente casi estático e interminable, por no decir eterno? Asimismo, permitiría entender mejor los múltiples debates abiertos por doquier en torno a la memoria y la historia, a la memoria contra la historia, al «nunca bastante» o al «ya demasiado» patrimonio.

Operante en ese espacio de interrogación que ha contribuido a producir, la noción cobraría valor por y para esos movimientos de ida y vuelta. Si bien es cierto que cada ser tiene una experiencia del tiempo, desde siempre, no se trata aquí de tomarla en cuenta en su integridad, yendo de lo más vivido a lo más elaborado, de lo más íntimo a lo más compartido, de lo más orgánico a lo más abstracto.[55] Nuestra atención, insisto, está enfocada ante todo y sobre todo hacia las categorías que organizan esas experiencias y que permiten expresarlas; de manera más exacta aún, hacia las formas o los modos de articulación del pasado, el presente y el futuro como categorías o formas universales.[56] ¿De qué manera, variable en función de los lugares, los tiempos y las sociedades, se ponen a funcionar dichas categorías, que son a la vez categorías de pensamiento y de acción? ¿De qué manera logran hacer posible y perceptible el despliegue de un orden del tiempo? ¿De qué presente, con miras a qué pasado y a qué futuro, se trata aquí o allá, ayer y hoy? El análisis está enfocado a un más acá de la historia (como género o como disciplina), aun cuando toda historia, sea cual fuere, a final de cuentas, su modo de expresión, presupone, remite a, traduce,

traiciona, magnifica o contradice, una o varias experiencias del tiempo. El régimen de historicidad pone a nuestro alcance una de las condiciones de posibilidad de la producción de historias: según las relaciones respectivas del presente, del pasado y del futuro, ciertos tipos de historia son factibles y otros no.

El tiempo histórico, si adoptamos aquí la opinión de Reinhart Koselleck, lo produce la distancia que se crea entre el campo de la experiencia, por una parte, y el horizonte de espera, por la otra: el tiempo histórico se engendra por la tensión entre ambos.[57] El régimen de historicidad se propone arrojar nuevas luces sobre esa tensión, y estas páginas trabajan en torno a esa distancia; mejor dicho, en torno a los tipos de distancia y a los modos de tensión. Según Koselleck, la estructura temporal de los tiempos modernos, marcada tanto por la apertura del futuro como por el progreso, se caracteriza por la asimetría entre la experiencia y la espera; desde finales del siglo XVIII, esta historia puede conocerse esquemáticamente como la historia de un desequilibrio siempre creciente entre ambos, como efecto de la aceleración. De esa manera, la fórmula «mientras más escasa es la experiencia, mayor se torna la espera» podría resumir esa evolución. En 1975, Koselleck aún se interrogaba eh torno a lo que podría constituir un «fin» o una salida de los tiempos modernos. Tal vez podría expresarse mediante una fórmula parecida a la siguiente: «mientras mayor es la experiencia, más prudente y abierta se torna la espera».[58]

Ahora bien, ¿acaso no se ha impuesto desde aquel entonces una configuración bastante diferente? Una configuración que se caracteriza, al contrario, por la máxima distancia entre el campo de la experiencia y el horizonte de espera, distancia que linda la ruptura. De modo que el engendramiento del tiempo histórico pareciera suspendido. De allí, quizá, la experiencia contemporánea de un presente perpetuo, huidizo y casi inmóvil, que intenta a pesar de todo producir por sí mismo su propio tiempo his-

tórico. Todo sucede como si ya no hubiera más que presente, una especie de vasta extensión de agua agitada por un incesante chapoteo. ¿Cabe entonces hablar de «fin» o de «salida» de los tiempos modernos, es decir, de esta estructura temporal particular o del régimen moderno de historicidad? Todavía es pronto para saberlo. Podemos hablar de crisis, por supuesto. Este momento y esta experiencia contemporánea del tiempo constituyen lo que yo designo con el nombre de «presentismo».

Estas páginas no son discurso acerca de la historia universal, ni historia del tiempo, ni siquiera un tratado en relación con la noción de régimen de historicidad, sino que giran en torno a ciertos momentos de historia y a ciertos vocablos del momento; eligen unos cuantos personajes famosos; y leen o releen varios textos; interrogan desde el punto de vista de las formas de la experiencia del tiempo que los constituyen o los habitan, incluso sin que ellos lo sepan, en ocasiones. La indagación no busca censar todos los regímenes de historicidad que han estado vigentes en el transcurso de la larga historia de las sociedades humanas. La reflexión pone sin cesar a distancia la misma coyuntura presente que le da origen, remonta muy lejos en el tiempo, en un esfuerzo por retornar más cabalmente al ahora, pero sin ceder nunca a la ilusión de una perspectiva dominante. Lina vez más, por convicción intelectual y por gusto personal, he optado por «el movimiento que desplaza las líneas»; he dado prioridad a los límites y a los umbrales, a los momentos de inflexión o de vuelco, a las discordancias.

Ésa era ya la dinámica que organizaba mi libro *Le miroir d'Hérodote* (*El espejo de Herodoto*). Ubicado en la linde de la Historia occidental, ¿de qué lado del umbral se hallaba colocado Herodoto? ¿Más acá o más allá? ¿Aún no o ya historiador? ¿Padre de la historia o mentiroso? Lo mismo me sucedió, en el espacio más restringido y también más restrictivo de la historiografía francesa, durante mi encuentro con Fustel de Coulanges.

A su lado, atravesé ese espacio a todo lo largo de un siglo. Nacido en 1830 y muerto en el año en que se celebraba el centenario de la Revolución francesa, Fustel de Coulanges fue sin lugar a dudas historiador, casi en exceso, pero no por ello dejó de situarse en falso respecto a la historia como ciencia, a pesar de haber sido uno de sus más austeros promotores; al igual que respecto a una nueva Sorbona que, sin embargo, creó para él la primera cátedra de historia medieval. Esa situación incómoda, que duró más allá de su muerte, fue la que me permitió constituir el caso Fustel. Por su parte, el Ulises de *Mémoire d'Ulysse* (*Memoria de Ulises*) —libro de interrogantes en torno a la frontera cultural en el mundo antiguo— resulta para mí emblemático de esta perspectiva. En su calidad de viajero inaugural y hombre-frontera, Ulises es alguien que no deja de trazar fronteras ni de atravesarlas, con el riesgo de perderse. Al igual que la cohorte de sus sucesores, viajeros a títulos diversos en el espacio de la cultura griega, esboza los contornos de una identidad griega. Con ellos se construyeron, en el espacio y la larga duración de una cultura, aquellos *itinerarios* griegos, atentos a los momentos de crisis en que las percepciones se confunden, cambian de rumbo, se reformulan.

Hoy en día, en el caso de los regímenes de historicidad, el objeto es distinto, la coyuntura también. Se trata de un nuevo *itinerario*, esta vez entre experiencias del tiempo e historias, que se desarrolla en un momento de crisis del tiempo. Aunque la perspectiva se ha ampliado y el presente está presente de modo más directo, la manera de ver y de hacer, la manera de avanzar permanece: se ha convertido para mí en la manera de trabajar.

*

Agradezco a Jean-Pierre Vernant, quien me alentó a escribir este libro y fue su primer lector. Gracias a Maurice Olender, que me propuso hacerlo, así como a Gérard Lenclud, Eric Michaud, Jacques Revel y Michel Werner. Por último, gracias a los

participantes de mi seminario, que han soportado estos «regímenes».

Orden del tiempo 1

Capítulo 1
De las islas de historia

En una conferencia, significativamente titulada «Otros tiempos, otras costumbres: la antropología de la historia», Marshall Sahlins estimaba, haciendo eco a una interrogación de Jean-Paul Sartre, que «había llegado el día de constituir una antropología estructural, histórica», es decir, de «hacer estallar el concepto de historia a partir de la experiencia antropológica de la cultura».[1] Ahí está el por qué comenzaremos por esta experiencia, tomando como guía a Sahlins, cuya conferencia quería constituir ese «día» o, cuando menos, su amanecer y sus promesas. Es este *estallido*, anunciado o buscado, el que me interesa, y al mismo tiempo la confirmación de que «las historias hasta entonces oscuras» de esas islas «merecen tener un lugar al lado de la autocontemplación del pasado europeo»,[2] no sólo como historias paralelas, sino más bien como contribución que viene a enriquecer una reflexión sobre la historia y el tiempo histórico.

Estábamos entonces en 1982: ¡ya otro tiempo, quizá otras costumbres! ¿De qué se trataba entonces esta cuestión? Esta propuesta de *antropología histórica*, fue elaborada por Sahlins a partir de las lejanas islas del gran Pacífico, de las que se volvió etnólogo e historiador, incluso su paciente archivólogo. Al cabo de los años, de las investigaciones, del escrutinio de los archivos, hizo de estas islas, de Hawai en particular (dominada por la

emblemática figura del capitán Cook, del que nos reconstituyó la doble apoteosis),[3] un punto de paso obligado de reflexión sobre la antropología y la historia, y antes que nada, sobre las formas de historia. De ahí que el Sherlock Holmes del Pacífico Sur haya interpelado, más de una vez, a sus colegas antropólogos e historiadores.[4] Tanto que de *Suplemento* a *Suplemento al viaje de Cook* terminó por redactar, un artículo tras otro, un *Suplemento* al *Pensamiento salvaje* de Claude Lévi-Strauss,[5] quien fue al principio uno de sus principales inspiradores. Está ahí el primer rasgo de este otro tiempo, un estructuralismo revisitado a la luz de los aportes de la pragmática del lenguaje, con el objetivo de alcanzar el éxito final de las bodas de la historia y del método estructural, comenzando por salir de las falsas oposiciones binarias que ella había hecho florecer, entre ellas, en particular, la de acontecimiento y la de estructura, a las que propone sustituir por la de «estructura de la coyuntura».[6]

¿De dónde partía él? En 1960, Lévi-Strauss había hecho la distinción, muy rápidamente famosa, ferozmente disputada y hasta hoy mal comprendida, entre sociedades «frías» y sociedades «calientes».[7] Las primeras, destacaba, son cercanas a la «temperatura histórica cero», y nos parecen inspiradas por «el cuidado predominante de perseverar en su ser», mientras que las segundas tienen una temperatura más alta o, para decirlo con mayor precisión, «conocen los intervalos entre las temperaturas internas del sistema», de donde ellas extraen el «cambio y la energía». Estas son sociedades que «interiorizan, si pudiera decirse, la historia para convertirla en motor de su desarrollo»:[8] las sociedades europeas, en primer lugar. La metáfora inspiradora era muy claramente la de la máquina de vapor y el motor de explosión, incluso si, para Lévi-Strauss, como ya lo habíamos visto, el primer momento de recalentamiento había sido provocado por la revolución neolítica, de la cual la revolución industrial, finalmente, sólo era un avatar reciente.

Sobre todo, regresando más de veinte años más tarde sobre su distinción, precisaba que debía tomarse como lo que era: un modelo, presentando dos estados que, a imitación del estado de naturaleza de Rousseau, «no existen, no han existido, ni existirán jamás, y de los cuales sin embargo es necesario tener una noción adecuada», pues la pretensión de éstos era, en efecto, antes que nada «heurística». Agregaba además que:

> Todas las sociedades son históricas en el mismo sentido, pero mientras que algunas lo admiten abiertamente, otras lo rechazan y prefieren ignorarlo. Así que las sociedades se pueden ordenar con razón a partir de una escala ideal, en función, no de su *grado de historicidad*, que es el mismo para todas, sino de la manera en la cual ellas lo experimentan. Es importante señalar y analizar los casos límite: ¿En qué condiciones y bajo qué formas se abren a la historia los individuos y el pensamiento colectivo? ¿Cuándo y cómo, en lugar de verla como un desorden y una amenaza, ven en ella un instrumento para actuar sobre el presente y transformarlo?[9]

Si, para retomar los mismos términos de Lévi-Strauss, el grado de historicidad de las sociedades es el mismo, «la imagen subjetiva que ellas se hacen de sí mismas» y «la forma en la cual ellas experimentan» esta historicidad, sin embargo, varía. La conciencia que tienen las sociedades de la historicidad y el uso que hacen de ella no son idénticos. O, para decirlo de otra manera, los modos de historicidad difieren de unas sociedades a otras, es decir, las maneras de vivir y de pensar esta historicidad, también de utilizarla, las formas de articular pasado, presente y futuro: sus regímenes de historicidad.

En 1998, por último, estimó necesario repetir una vez más su posición, siempre mal comprendida. Se trataba solamente de actitudes «subjetivas», volvió a decir, que las sociedades adoptan frente a la historia. De modo que, «esta historia, al no ser la

nuestra, no la percibimos». Después él prosigue con una nueva precisión, eco directo de los años 1990: «Me he preguntado si, en este fin de siglo, nuestras propias sociedades no daban signos perceptibles de enfriamiento». Y él explica: «En nuestras sociedades, responsables o víctimas de tragedias horribles, asustadas por los efectos de la explosión demográfica, las guerras y otras calamidades, el apego renaciente al patrimonio, el contacto con que se esfuerzan por retomar sus raíces [...] producirían la ilusión, al igual que en otras civilizaciones en peligro, de que pueden —no lo dice de manera simbólica— oponerse al curso de la historia y suspender el tiempo».[10] En el modelo lévi-straussiano, el reenfriamiento sería el otro nombre de la crisis del futuro.

El autor de *El pensamiento salvaje* no ha sostenido siempre tales declaraciones sobre la historia, en la forma de un esbozo comparativo (sobre el modo subjetivo) de las historicidades. Así, en su primera intervención, en 1949, sobre etnología e historia, formuló el debate en otra dirección: el de las modalidades de relación con el objeto, en la medida en que lo que diferenciaba a las dos disciplinas, según él, no era el objeto, ni la finalidad ni el método, sino las perspectivas: la historia «organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes; la etnología, con las condiciones inconscientes de la vida social».[11] La cuestión de la historicidad, más bien, de sus modos, no constituía el eje principal de su reflexión.

En 1952, en cambio, al momento en que se dedicaba por encargo de la UNESCO a *Raza e historia*, no podía dejar de hablar sobre el tema, pero ponía el acento sobre otro aspecto.[12] Cuidadoso, como hemos visto, de fundamentar el concepto de diversidad de las culturas, introdujo las nociones de *historia estacionaria* y de *historia acumulativa*, no sin agregar también que los procesos de acumulación no eran continuos, ni privilegio de una sola civilización. Todavía más, la diferencia entre historia

«estacionaria» y «acumulativa», no podría estar disociada del punto de vista del observador. Tiende, en efecto, a ser juzgado *acumulativo* lo que va en el mismo sentido que la civilización del observador, y *estacionario* lo que no es posible medir en sus coordenadas. Del reconocimiento y de la toma en cuenta de «la perspectiva etnocéntrica en la que siempre nos colocamos para evaluar una cultura diferente», resultaba que «la historicidad, o, para hablar con exactitud, *la riqueza en acontecimientos* de una cultura» era «función, no de sus propiedades intrínsecas, sino de la situación en que nosotros nos encontramos en relación con ella, del número y de la diversidad de nuestros intereses que se empeñan sobre ella».[13] O, según otra formulación, «la oposición entre culturas progresivas y culturas inertes parecía venir como resultado, en primer lugar, de una diferencia de enfoque».[14]

De ahí, para terminar, su llamado a la formulación de una teoría de la relatividad generalizada, es decir, válida a la vez para las ciencias físicas y para las ciencias sociales. Amplia reflexión sobre la diversidad de culturas, que insiste en el «hecho» mismo de la diversidad, cuando se encontraba por primera ocasión en una civilización mundial, ese texto no había naturalmente tratado de las formas o de los regímenes de historicidad propios a las diferentes culturas: todo lo que Lévi-Strauss nombra al recurrir a nociones nada adecuadas, «su riqueza en acontecimientos» en función de sus «propiedades intrínsecas». Ese vocabulario, un poco vacilante o aproximativo, puede comprenderse retrospectivamente como el indicio de una dificultad para delimitar lo que quería designar. Los términos más precisos no estaban, parece ser, disponibles: los historiadores seguramente no tenían nada mejor que proponer. Pero, con esta obra, Lévi-Strauss fijaba un marco, o más bien dicho, señalaba una aproximación, inspirado por la relatividad.[15] Estábamos entonces en la época de las descolonizaciones.

El mismo año y sobre esta misma pista de la historicidad, las reflexiones de Claude Lefort marcaron igualmente un avance, quizá poco percibido en la época. El publica, de hecho en 1952, bajo el título «Sociedad "sin historia" e historicidad», un artículo que, partiendo de Hegel y de su gran división entre sociedades con historia y sin historia, buscaba escapar de esa división al colocar la cuestión de la historicidad en el centro.[16] Escribió; «Lo propio de una sociedad *histórica* es que contiene el principio del acontecimiento y tiene el poder de convertirlo en momento de una experiencia, de manera que represente un elemento en el debate que prosiguen los hombres entre ellos».[17] Cuando escribe «acontecimiento», Lefort piensa visiblemente en un acontecimiento del tipo de la Revolución francesa, mientras que Lévi-Strauss, considerando la emergencia de las sociedades calientes, tenía en mente, en primer lugar, la revolución neolítica. Las escalas de referencia en el tiempo no son evidentemente las mismas, el frío y el calor ¡tampoco! Frente a la sociedad «histórica», y a lo que Lefort nombra como «principio del acontecimiento», está la sociedad «primitiva», de la que habría que delimitar el «principio», porque, muy lejos de oponerlos o separarlos, buscaba, por el contrario, volver posible su comparación, precisamente «mediante la distinción de dos modos de historicidad». Proponiendo las nociones de «principio» (el principio del acontecimiento) y de «modos de historicidad», el filósofo daba los medios para salir del flujo de las categorías históricas usuales para plantear mejor el problema de las formas de historicidad.

De ahí su cuestión: «Como la sociedad primitiva se cierra al porvenir, cambia sin tener conciencia de transformarse y, en cierta forma, se constituye en Función de su reproducción», en resumen, ¿cuál es su principio histórico?, ¿a «cuál género de *historicidad*» obedece, «designando por este concepto la relación general que los hombres mantienen con el pasado y con el por-

venir?»[18] Esta es ya una definición de la historicidad que nos sirve, sólo falta la toma de conciencia explícita del presente. Si Lefort reflexionaba como filósofo, desde luego un lector de los etnólogos, cuidadoso de preservar la diferencia, sin necesitar nada más, sin reactivar la gran división hegeliana de las sociedades con y sin historia, él no regresaría a examinar más profundamente —sobre el terreno— ese «género de historicidad».

Es justamente en este punto que viene a instalarse la contribución de Marshall Sahlins. Con esta precisión: si la cuestión central (la del género de historicidad) permaneciera, los términos por medio de los cuales se debata ya no serán los mismos. El estructuralismo ya había pasado por ahí. Después de los antropólogos, los historiadores intentarían resolverlo.[19] Se referirían a los géneros de historicidad para incorporarlos, rechazarlos o enmendarlos. El campo de las ciencias humanas, en todo caso, se había indignado por toda una serie de oposiciones binarias, comenzando por aquella del mito y de la historia, y de la muy rápidamente disputada de acontecimiento y estructura. Desde entonces, el debate incluso se ha desplazado con las diversas salidas del estructuralismo. Pero retengamos aquí el objeto, la manera y el momento de la intervención de Sahlins.

El régimen heroico

Al transportar a su lector, primero a Fiji, Sahlins despliega una serie de microanálisis que apuntan a caracterizar la historia de estas islas o, más bien dicho, su modo de ser histórico: su manera de vivir, de hacer, de contar su historia. Un breve preámbulo recuerda que la historia occidental tiene ella misma una historia y que sus formas modernas, cuidadosas de las cifras, de los ciclos y de las estructuras, no son separables de las

formas de nuestra modernidad. Pero, demasiado pronto, esta primera perspectiva, hoy muy evidente, es reemplazada o relativizada por otra. No se ha necesitado esperar a la economía de mercado y las democracias modernas para ver una historia donde el número y los valores colectivos pesan. En el momento en que se afirmaba la ciudad griega (y Sahlins nos remite aquí a los *Orígenes del pensamiento griego*, de Jean-Pierre Vernant),[20] se estaba instaurando en efecto una nueva historia, en donde el *agora* había reemplazado al palacio real y a la regla de la mayoría la había llevado sobre la apropiación del poder por uno solo; para resumir, había emergido y se estaba difundiendo un nuevo modo de ser histórico y una nueva conciencia histórica (que había visto además muy pronto los inicios de la escritura de la historia, a la que precisamente la tradición occidental ha denominado historia).[21]

Aun siendo esto esquemático y aproximado, esta doble desviación tiene la virtud propedéutica de instalar en la perspectiva del observador occidental una dosis de relativismo, llevándolo de golpe a cuestionar su propia tradición. *Otros tiempos, otras costumbres*, sin duda, pero también *otras historias*. Por tanto, estas historias no son como tantas islas, encerradas en ellas mismas y a las que un océano separa, como en el caso de las escalas de Ulises, sin que las barcas de los historiadores (o de los antropólogos) logren jamás reunirlas ni relacionarlas. Al contrario, a estructura comparable, historicidad comparable, plantea firmemente Sahlins, quien, al hacer esto, comprende que contribuye más a una reflexión sobre la realeza divina, precisamente con su modo específico de historicidad, a la que denomina *heroica*. Entonces, el análisis no pierde jamás de vista el horizonte más amplio de la comparación. Antes de ir más lejos, y para detener el torbellino de la palabra «historia», tomada en cada ocasión por Sahlins en acepciones diferentes, nombremos, al menos provi-

sionalmente, «régimen heroico» a este modo de ser histórico que él describe: régimen heroico de historicidad.

Según su promotor, el arco teórico de la noción de historia heroica encontraría su punto de partida en la obra de Giambattista Vico (con la edad heroica, aquella que está entre la edad de los dioses y la de los hombres) y se desplegaría hasta Louis Dumont (con su concepto de jerarquía), pasando por los análisis de J. G. Frazer y de A. M. Hocart sobre la realeza arcaica. Ya que el rey es propiamente la condición de posibilidad de la comunidad, se sigue de ello que «si yo como, es el rey; si yo duermo, es el rey; si yo bebo, es el rey», aunque lo diga el hombre común. «La historia es [por lo tanto] antropomórfica por principio, es decir, estructuralmente».[22] Se parece a esos indios de Fenimore Cooper que, caminando precisamente en fila india, cada uno exactamente sobre los pasos del que lo precede, dan la impresión de no ser en total más que ¡un solo indio gigante! En estas condiciones, una historiografía que pensara proceder por muestreo y estadística extrañaría su objeto, pues no se está en un mundo donde «Cada uno cuenta por uno», sino más bien en uno donde «Uno solo cuenta». Esa sería la primera regla en materia de «estadística heroica». Así, en Fiji, se ha hablado desde hace mucho tiempo del cristianismo como la «religión de Thakombau», Este último estaba a la cabeza de la principal confederación de Fiji. Ahora bien, en 1852 los misioneros contaron sólo 850 convertidos, pero después de que Thakombau, en 1854, optó decididamente por Jehová, se alcanzó en seguida la bella cifra de 8870. De ahí resulta que 8870 - 850 = 1, Thakombau hacía la diferencia.[23] En buena lid quizá, aun al inicio de la década de 1980, la presión contra la historia que cuenta no facilitara en nada su investigación. Todos los historiadores no caminaban como los indios de Fenimore Cooper, Pero aquí me da igual.

Esto todavía no es todo. Las mismas circunstancias de la conversión también deben tomarse en cuenta: reconocer la verdad del cristianismo es una cosa, convertirse es otra. Como lo decía Thakombau a un misionero: «Todo lo que viene del mundo de los blancos es verdad; los fusiles y la pólvora son verdades, y, necesariamente, vuestra religión es verdadera».[24] Para los habitantes de Fiji, la extraordinaria presencia europea era un «hecho social total», indisociablemente religioso, político, económico. Entonces, ¿por qué no haberse convertido inmediatamente? Porque la población esperaba a sus jefes, un jefe esperaba a otro, y este último esperaba el momento adecuado. Así lo hizo Thakombau, quien tropezará con «el verdadero dios» cuando su situación, militarmente hablando, estaba más bien comprometida. Al hacer esta elección le prohibía a su adversario aniquilarlo, al tiempo que obtenía la ayuda de los misioneros, así como la del rey de Tonga, éste ya cristiano. En resumen, él lo vence y «fue salvado». Después de todo, Thakombau podría ser visto como un émulo lejano de Constantino.

Es necesario agregar que la muerte súbita del jefe enemigo en las semanas precedentes había desorganizado completamente a la coalición contraria. Los habitantes de Fiji se volvieron por lo tanto cristianos, combatiendo, como debían hacerlo, por su jefe y el cristianismo, es decir «la religión de Thakombau». La historia heroica *es* realmente una historia de reyes y de batallas, pero solamente porque se está en un orden cultural en el que el sistema social desempeña un papel de desmultiplicación, las acciones del rey poseen «un efecto histórico desproporcionado».[25] Estructuralmente, esta historia es «producto de grandes hombres» y se presenta, a primera vista, como oscilando entre el golpe genial (la conversión) y el golpe de suerte (la muerte súbita del adversario). Los cambios brutales son en efecto una de sus modalidades.

Se podría convenir, de pasada, en que semejante era también el universo de las *Vidas paralelas* de Plutarco, donde la permanente confrontación de *Tuche* (la Fortuna) y de *Arete* (la Excelencia) tejían un destino.[26] Los cambios o peripecias, para darles su nombre griego, no eran menos comunes en los héroes antiguos. Agreguemos que la noción de peripecia viene de la tragedia. De esta indicación se puede deducir, no que estas vidas son de las tragedias, sino que recurrir a ese esquema trágico ayuda a aprehender una vida y permite contarla bajo la forma de una *Vida*. Observemos que Sahlins es bastante poco elocuente sobre la formación o la procedencia de las categorías de la historia heroica.

Este régimen heroico debería, en todo caso, llevar a cuestionar la tranquila división que nosotros operamos entre ritual e historia. Cuando muere el rey, se abre un periodo de caos, que nosotros calificamos de *ritual*, hasta que el heredero reinstaura los tabúes y restablece el orden en todos los planos. Pero cuando un ejército, repentinamente privado de su jefe, se dispersa y se derrumba, nosotros hablamos de batalla y de derrota, contentándonos con aplicar insidiosamente nuestras propias distinciones entre lo que es el orden de lo real y lo que proviene de lo simbólico, entre lo que es de la historia (la historia-batallas) y lo que se desprende del rito. Sin embargo, fundamentalmente, esos dos derrumbamientos, advierte Sahlins, son de la misma naturaleza y hacen volver al mismo sistema de jerarquía.

Bien entendida, la historia heroica no es llevada sólo por los alisios, sino por un cierto número de «formas sociales», es decir, «un sistema segmentario heroico» (que, para Sahlins, se desarrolla de arriba hacia abajo, cuando el sistema de linaje clásico se reproduce de abajo hacia arriba), teniendo en la cima «la precedencia de la autoridad sobre los privilegios de la descendencia»; «una solidaridad» que es menos «mecánica» u «orgánica» que «jerárquica»; las formas de sucesión y un sistema de alianzas;

una especie de «división del trabajo en lo que concierne a la conciencia histórica», y por último, los «anales», donde florecen intrigas bizantinas, marcadas de fratricidios y parricidios.

El rey, la época y las tradiciones de la realeza, que tienen sus especialistas, hábiles en manipular las categorías de la cultura, funcionan como referencia, hasta como historia para la elite. Una vez formulado y recibido este marco general, ¿qué parte de este tipo de historia está del lado de los súbditos? Los investigadores han mostrado frecuentemente su ignorancia cuando se les pregunta sobre «la costumbre» o sobre su «historia», como si ellos vivieran más acá de la conciencia histórica. Pero de hecho su cultura, según Sahlins, es ante todo algo vivido, que proviene del *habitus*. Además, su conocimiento y su dominio de códigos culturales se expresa de otra manera, no por medio de genealogías interminables, de mitos cósmicos o de leyendas de la realeza, sino a través de noticias que se intercambian, todas estas pequeñas historias que se cuentan y vuelven a contarse (evidentemente no importa cómo) acerca de unos y de otros, de parientes y conocidos. Estas noticias constituyen los anales ordinarios de los pobres.

Esta historia tiene como único enunciador al rey, pero al «nosotros» de la realeza, que conocimos muy bien en Europa, corresponde aquí un «yo» heroico, «más radical todavía», ya que «yo» designa en efecto al que habla, pero también designa a los muertos de generaciones pasadas que «como una pesadilla gravitan sobre los cerebros de los vivos».[27] «Yo tengo» significa también algo como; eso lo ha logrado un ancestro, muerto desde hacía mucho tiempo al momento de mi nacimiento. Si cada orden cultural tiene su propia historicidad, es decir, su propio régimen de historicidad, Fiji representa el «paradigma de la historia heroica»: con sus condiciones de posibilidad, sus formas de una «conciencia histórica», dividida de un lado por los «anales de los pobres», que son asuntos de *habitus* y de pequeñas

historias, y del otro, por los «anales heroicos», que conjugan mito e historia, o más bien dicho, que «organizan explícitamente la historia como metáfora de las realidades míticas».[28]

DEL MITO AL ACONTECIMIENTO

Después de haber esbozado así el régimen heroico, como si respondiera a la cuestión planteada por Claude Lefort sobre el «principio» operativo en una sociedad primitiva, Sahlins examina las relaciones entre mito y acontecimiento, y comienza, una vez más, por un recordatorio griego, pues le gustaba mucho confrontar a los salvajes y a los antiguos. Al momento de ponerse a redactar *La Guerra del Peloponeso*, Tucídides declaró querer eliminar de su relato toda huella de *muthos* (a lo que de manera peyorativa él llamaba lo *muthôdes*, lo «mitoso» [relativo a los mitos], que podría ser seductor, pero sin sustancia, con el fin de hacer una obra «útil» que, hoy como mañana, permitiría comprender el tiempo presente y sus crisis.[29] La historia se da de aquí en adelante como búsqueda e indagación sobre la verdad de lo que había pasado. Vuelca, ya no a los griegos, sino ahora ¡a los maoríes! El encuentra que en 1844 un nuevo gobernador, *Sir* George Grey, desembarca en el mismo momento de una revuelta maorí. Ahora bien, para comprender algo de lo que se decía alrededor de él, pero primero acerca de lo que sucedía, debió, explicaba él, ponerse a recopilar y a descifrar los mitos y los proverbios indígenas. De ahí esta moraleja: una historia de las guerras polinesias sólo puede comenzar incluyendo lo que en la historia de las guerras del Peloponeso se había comenzado por excluir: sin *muthos*, no hay historia posible; con él, no hay historia «verdadera». ¡He aquí una asimetría que le encantaba a Sahlins! Se le podría hacer ver que Tucídides es un

indígena, lo que no es *Sir* George, y que para romper con los mitos de la tribu, ¡primero hace falta conocerlos!

Los maoríes piensan que «el futuro está atrás de ellos».[30] Mitólogos hábiles, siempre llegan a seleccionar una tradición que les permita dar una forma y una expresión a sus «intereses» concretos del momento. El pasado es como una vasta reserva de esquemas de acción posibles, donde se va de los mitos de origen a los recuerdos recientes, de la separación de la Tierra y del Cielo a la fijación de las fronteras del grupo, de lo divino a lo humano, de lo abstracto a lo concreto, de lo universal a lo individual. Entre estos «estadios» o «épocas», todos afectados por el mismo grado de existencia (se trata de la vida real), no existen rupturas. Un maorí pasa por tanto muy fácilmente de unos a otros, puesto que éstos están integrados por estructuras análogas. Son, en suma, tanto episodios que en cada ocasión y a su manera relatan la misma historia, como en los que, si la historia varía, se vuelve a encontrar la misma base. Desde luego, para terminar, el mito cósmico se reencuentra en el «acontecimiento de todos los días». En este sentido, el acontecimiento *es* un mito.

Incluso para ser más preciso, el acontecimiento no es un mito. No lo es en el sentido de la historia europea moderna que, fundada sobre la idea de que el acontecimiento era único, sólo puede aprehender (y dominar) su novedad al integrarlo en una perspectiva teleológica, en virtud de la cual, «si no hubiese pasado, habría un futuro»[31]: progreso y proceso obligan. Ni tampoco en el sentido de la historia, un momento dado sin un acontecimiento específico, en donde al negársele toda importancia sustancial, no se vería en él más que la huella de espuma dejada por la ola que se rompe (y esto sin contar con las burbujas, con las que se comprende el movimiento del mar). Aquí, por el *contrario, se percibe inmediatamente* el acontecimiento, «según el orden recibido de la estructura, como idéntico al acontecimien-

to original».[32] No llega, sino que regresa, no es único, sino repetición.

Se tienen ahí, en realidad, dos estrategias, simétricas e inversas, para hacer lugar a lo que llega. ¿Cómo comprender que, en este mundo sin cambio, donde «no sucede» nada, el presente reproduce el pasado? Por medio de la descendencia, responde Sahlins, ya que la naturaleza de los ancestros se vuelve a encontrar en los descendientes: «el universo entero es para los maoríes una vasta familia salida de ancestros comunes».[33] «Era una fuente de gozo insustituible para los viejos maoríes poder decir a un enemigo: "Yo me comí a tu padre" o a "tu ancestro", incluso si esa comida había tenido lugar diez generaciones antes de él».[34] Se encuentra ahí la función del *Yo* heroico, evocado anteriormente. Sólo se tiene la experiencia del pasado en el presente, O tanto mejor, la ruptura de los dos, instauradora de la historia moderna occidental, aquí no tiene cabida.[35] Más valdría hablar de coexistencia de los dos y de «reabsorción» del «pasado» en el «presente».[36]

EL TRABAJO DEL MALENTENDIDO: DEL ACONTECIMIENTO AL MITO

La revuelta maorí de Hone Hete entre 1844 y 1846, que condujo precisamente *Sir* George Grey en Nueva Zelanda (y que nos benefició por su recolección de mitos), ofrece a Sahlins la oportunidad de desplegar estos análisis de interferencias trágicas entre dos órdenes culturales y dos regímenes de historicidad, en donde destaca: *otros tiempos, otras costumbres*, otras formas de historia. Seguimos esta codificación paralela o este trabajo del malentendido (*working misunderstanding*)[*] sobre lo que, para los protagonistas, debería ser en principio el mismo

acontecimiento: la sublevación de Hone Heke, en donde, para extraer a otro marco de referencia, los protagonistas presentan la experiencia de la simultaneidad de lo no-simultáneo.[37] Emblemáticamente, toda la revuelta gira, en efecto, en torno al mástil de la bandera, en el que, como debe ser, flotan los colores británicos. Derrumbado en cuatro asaltos de los maoríes, el mástil es, en cada ocasión, reimplantado por los ingleses. Para el jefe rebelde, este mástil es, según sus palabras, «la raíz, causa de la guerra».[38] Del lado inglés, evidentemente no es cuestión de ceder: «mostrar los colores» es una imperiosa (e imperial) necesidad; de ahí que, en cada tentativa, pidan refuerzos y aumenten la protección de la bandera, hasta terminar con la erección de empalizadas y de un fortín.

Pero el «malentendido» está de entrada en la acción. Si los maoríes quieren primero y sobre todo suprimir el mástil, que sostiene la bandera, los ingleses quieren, ellos, antes que nada, defender la bandera que ondea sobre el mástil. Mástil de un lado, *Union Jack* del otro, diferencia en todo caso; aunque, en los dos lados, es el dominio del territorio lo que está en cuestión. Cuando los ingleses terminan por levantar la fortificación alrededor del mástil, refuerzan a la vez la interpretación inicial de los maoríes. La construcción se asemeja cada vez más a un *tuahu*, es decir, a un altar fortificado —sobre el que se levantaban uno o varios mástiles—, y termina por ser semejante en todo a los que antiguamente habían levantado los ancestros, para significar, al desembarcar sobre esas tierras, que les regresaba el *mana* de estos lugares. De ahí que se verifique una vez más que el ojo que ve, según la fórmula de Boas, es justo el órgano de la tradición. Ahora bien, la erección de estos recintos sagrados era en sí misma una repetición mimética de la separación original de la Tierra y del Cielo por Tañe y, por tanto, una manera de repetir el acto que daba la tierra en herencia a la humanidad. Tañe era, naturalmente, un árbol. Existe por lo tanto un víncu-

lo, más que simbólico, entre el mástil y la posesión de la tierra: el mástil es, en sentido literal, «la raíz» de la guerra.

Otra manifestación del malentendido nos conduce a las modalidades de la historia heroica. Aunque al rebelarse, Heke parecía responder a una situación radicalmente nueva, él explica un día al gobernador que él no es más que un heredero, pero un heredero de la sublevación y de la usurpación. Sus antecedentes ancestrales lo obligan a ir a la guerra. Su plan de vida estaba fijado desde hacía mucho tiempo. ¡*Union Jack* o no!

A quien quisiera mantenerse en una explicación simple de la revuelta por una crisis económica, Sahlins no tendría trabajo en demostrarle que la crisis, más real, no es para los maoríes más que la consecuencia tangible de un episodio enigmático: el tratado «firmado» en 1840, por el cual los jefes maoríes, al reconocer la «soberanía» británica, se veían revalidando la «propiedad» de sus tierras. Pero hasta aquí son sólo conceptos, como bien se sabía en la Colonial Office, que no tenía influencia en los maoríes. La exégesis también permanece abierta: «La reina Victoria recibe la sombra de la tierra, y nosotros la conservamos en sustancia», propuso alguien, a quien muy pronto le pareció más justo dar la vuelta a su interpretación, diciendo: «La reina Victoria recibe la sustancia de la tierra y sólo nos queda la sombra». [39]

Se vuelve claro, en todo caso, que lo que realmente estaba en juego era en *mana*. Y Hone Heke, al arrancar el mástil de la bandera, era perfectamente lógico consigo mismo y con toda su historia. Golpe certero, él «desmitificaba», al revelar que los blancos «estaban prestos a esconderse a ellos mismos durante algún tiempo». Él volvía a actualizar lo que había pasado mucho tiempo antes, cuando, al venir de la lejana Hawaiki, los primeros jefes desembarcaron y tomaron el control del país. Así, un mito se encontraba «descodificado» por otro mito, pues el tratado era un mito, incluso en el sentido europeo del término (es

decir, un procedimiento destinado a engañar a los ignorantes salvajes).

Las tristes aventuras del capitán Cook son justificables desde la clave misma del análisis. Al desmontar la «codificación paralela», en Inglaterra y en Haway, del mismo acontecimiento (el sacrificio de Cook-Lono el 14 de febrero de 1779), Sahlins muestra cómo desde el principio, en el desarrollo de la acción misma, se da un activo trabajo del malentendido, que comienza antes de la muerte de Cook, culmina con ella y prosigue después de ella. Con el culto que se le rinde, británico por un lado y hawaiano por el otro, se tiene algo así como una doble apoteosis. Los ingleses, en efecto, entraron generalmente «aunque no deliberadamente, en el papel que los hawaianos les habían modelado», comenzando por el mismo Cook, quien «aceptó con toda pasividad su entronización como Lono, el dios de los hombres y de la fertilidad».[40] De manera que, «en virtud del sacrificio de Cook, el *mana* de la realeza hawaiana se encuentra ser, por esencia, inglés», puesto que para reinar sería necesario asegurarse en adelante el apoyo de Cook. Esto lo comprendió muy bien Kamehameha quien, apoderándose del poder después de haber asesinado al heredero legítimo, se apropió de los huesos de Cook. Contrariamente a algunas explicaciones simplistas, Cook no ha sido tenido por un dios

> en razón de las semejanzas empíricas entre los acontecimientos de su viaje y los detalles del rito de Makahiki [ceremonia en honor de Lono]. Antes bien, estos ritos fueron elaborados posteriormente por Kamehameha, en primer lugar, como tantas *otras representaciones hagiográficas riel viaje de Cook*. La ceremonia del Makahiki, tal como la hemos venido a conocer, es un testimonio del sacrificio de Cook como fuente de la legitimidad de la circunscripción militar hawaiana, y fuente también de la transformación de ésta en Estado.[41]

Así, Cook se convirtió en un poderoso mito político hawaiano. De la llegada de Cook, descifrada por los hawaianos como el regreso de Lono, se derivaron toda una serie de intercambios entre acontecimiento y sistema, historia y estructura, presente y pasado, con todo su cortejo de malentendidos.

Sahlins propone la noción —*historia heroica*— de la cual bosqueja los rasgos principales e indica una aproximación: *una antropología de la historia*. Con vistas a hacer de la historia en Fiji, pero también desde Fiji o Hawai, al mostrar que estas islas son propiamente las *Islands of History*[*] las islas en la historia, que tienen una historia, pero también son productoras de historia, según un orden del tiempo y un régimen de historicidad específicos, pero nunca únicos, lo que se puede comprender muy de cerca cuando por una situación de interferencia surge el desajuste. Se crea entonces una auténtica situación experimental o, para expresarlo todavía de otra forma, el malentendido que se instaura opera como revelador, en particular, de formas de temporalidad y de regímenes de historicidad diferentes. Gracias a esta perspectiva, descentrada en su relación con los modos de historicidad occidental, seguramente hay, como lo deseaba Sahlins, «toda clase de cosas nuevas por considerar».

Para ir todavía un poco más lejos en su sentido, se podrían unir las batallas de Hone Heke, tal y como él minuciosamente las ha reconstruido, con la investigación realizada, al mismo tiempo o casi, por Georges Duby en su libro *Le Dimanche de Bouvines*. Tanto uno como el otro proponen una reflexión sobre el *acontecimiento*. Duby pretendía «mirar esta batalla y la memoria que ha dejado como antropólogo, para decirlo de otra manera, intentar verlas como inscritas en un complejo cultural diferente del que gobierna hoy en día nuestra aproximación al mundo».[42] Quería conducir su trabajo de historiador como antropólogo, cuidadoso de la diferencia de los conjuntos culturales. Al movilizar todos los registros de su saber como especialis-

ta del medievo para producir la interpretación más exhaustiva posible de las huellas dejadas por el acontecimiento, hacía de algunas horas de la batalla un revelador de las maneras de hacer y de pensar de una sociedad. En cuanto al acontecimiento mismo, «no es nada», según Duby, fuera de las huellas que ha dejado. Si el historiador llevó a lo más lejos la expresión «Otros tiempos, otras costumbres», una vez realzada la transgresión mayor (librar una batalla en domingo), no trató sin embargo en forma directa a las formas de la experiencia del tiempo y a sus incidencias sobre la percepción y la construcción del acontecimiento,[43] mientras que Sahlins, como antropólogo cuidadoso de las formas de historia, atento a las categorías y a las condiciones de producción de la historia, agregó un tercer término; «otras historias», a lo que yo he propuesto añadir, dando un paso más: «otros regímenes de historicidad».

Este primer ejercicio de mirada distanciada reencuentra también un momento de un debate: de los años 1950 a los años 1980. Sahlins se encontraba respondiendo a la pregunta de Lefort y prolongaba, en medio de análisis concretos, las sugerencias teóricas de Lévi-Strauss (no, las diferencias no son solamente del observador). Al atravesar el Pacífico con Sahlins, incluso demasiado rápidamente, hemos ganado de entrada ampliar nuestro cuestionario, o, para decirlo con mayor precisión, es esta travesía la que permite desplegarlo completamente. Sahlins me ha servido de orientación (en relación con el debate sobre las formas de historia) y de intermediario (ya que yo no tengo acceso directo a la documentación polinesia). De la investigación, él deduce que la noción de régimen de historicidad puede tener pertinencia fuera de la historiografía europea (él no es únicamente un artefacto de autocontemplación), y, sobre todo, que la interrogación sobre las formas de historia propias a las sociedades del Pacífico puede actuar como aguijón en la libera-

ción misma de la noción. La historia heroica, en el sentido de Sahlins, se encuentra ahí como la piedra de toque.

Antropología y formas de temporalidad

Antes del abandono, el historiador puede no obstante hacer valer una queja. Es una lástima que Sahlins no haya confrontado al régimen de historia heroica con la forma que, del lado europeo, presenta las mayores analogías con él, es decir, la *historia magistra vitae*, y no la historia moderna. Su misma referencia a Vico pudo haberlo conducido hasta allí. ¿Era ya la epopeya homérica una forma de historia heroica? En efecto, el gran modelo de historiografía europea, la *historia magistra*, fue durante mucho tiempo, hasta fines del siglo XVIII, la manera de esclarecer el presente por el pasado, por la repetición de lo ejemplar. Habremos de regresar más largamente sobre esto.[44] ¿Hasta qué punto podrían establecerse las semejanzas entre las dos formas, la polinesia y la europea? ¿Cómo se articulan, en cada uno de los dos casos, las categorías del presente, del pasado y del futuro? Después de todo, ¿qué era para Cook y sus marinos esta articulación: bajo qué orden del tiempo vivían ellos? ¿Bajo que régimen de historicidad pensaban? Cuando que la historia que Sahlins pone enfrente de la historia heroica, y sobre la cual se complace tal vez en ironizar, es únicamente la historiografía moderna, justamente aquella a la que rompió con la ejemplaridad de lo único. Como si hubiera olvidado que esta historia tenía, ella también, una historia, ¡que presuponía otro orden del tiempo! Para que el acontecimiento (moderno) llegue, ha sido necesario que el porvenir pase «por delante» (cuando en Fiji estaba «atrás», para decirlo de otro modo, se le daba la espalda) y que pueda operarse el corte entre pasado y presente.

Después de *Des lies d histoire*, el debate ha continuado del lado de los antropólogos, a la vez sobre la historia de la antropología y sobre la de las sociedades estudiadas por los antropólogos. Johannes Fabian sostuvo que «la antropología había emergido y se había instituido como un discurso de alocrónico [o de otro tiempo]; es la ciencia de los otros en otro tiempo», incluso ubicados fuera del tiempo.[45] Pues esta ciencia construyó el objeto de su saber colocándolo en otro tiempo. Es a partir de tal postulado que en el fondo el evolucionismo, el funcionalismo, el estructuralismo sólo han prolongado, cada uno a su manera, que el tiempo no haya tenido jamás su verdadero lugar en la antropología. Es necesario por tanto, propone Fabian, comenzar por volverlo a poner sobre sus pies, poniendo en el punto de partida la «contemporaneidad» (*coevalness*)[*] el otro y nosotros estamos «en el mismo tiempo». Si esta crítica radical de los presupuestos de la disciplina aspira a introducir o reintroducri el tiempo, dice todavía muy poco sobre la cuestión de la historia en sí misma: sobre la relación entre los modos de relación con el tiempo y las formas de historia (antes, durante y después de los imperios coloniales, tanto en el lado de los colonizados como en el de los colonizadores). El reconocimiento de la contemporaneidad de los locutores no responde del todo y dice poco sobre la temporalidad de este copresente.[46] La noción de contemporáneo de lo no contemporáneo, tal como la utiliza Koselleck, ¿podría por ejemplo ser de alguna utilidad, o es necesario rechazarla por ser demasiado eurocéntrica (¿quién proporciona la unidad de medida?)?

Un libro colectivo, que tiene la ventaja de haber reunido a antropólogos e historiadores de áreas y de periodos diferentes, ha puesto también al tiempo en el centro de los debates. Bajo el título de *Time*, se cuestionan distintas experiencias del tiempo en diferentes contextos geográficos, culturales, históricos, ya se trate de los relojes del Renacimiento europeo o de los pasados

de una villa india.[47] Al rechazar de entrada toda forma de gran división, esta obra se sujeta a inventariar diversas temporalidades, y cada vez pone en evidencia sus complejidades. Al colocar a estas sociedades, no fuera del tiempo, sino enmarcándolas por el contrario como partícipes de un mismo «flujo confuso del tiempo», trabaja sobre historicidades diferentes y comparables. Pero si esta puesta en común y en plural de las historias, de las etnologías, de las temporalidades, es preciosa por el espacio de trabajo que construye, la cuestión de los tipos de historia y de sus articulaciones con sus formas de temporalidad no se trata directamente. Esto excedía el programa del libro.

Al buscar «integrar en el pensamiento antropológico los procesos temporales», Nicholas Tilomas retoma el argumento, desarrollado por Fabian, de la historia excluida del análisis antropológico. Su objeto «era y permanece esencialmente una estructura o un sistema social y cultural fuera del tiempo».[48] La verdadera toma en cuenta del tiempo sólo puede hacerse, según Thomas, si se reemplaza «el sistema por el proceso sistémico como objeto del análisis». A falta de eso, incluso una tentativa de integrar el tiempo en la antropología, tal como la desarrollada por Sahlins, no alcanza su objetivo. Así, leyendo a Sahlins, no tenemos ninguna idea de lo que pudo ser el «cambio» en Hawai antes del contacto con los europeos: «El análisis de la historia elaborado por Sahlins […] constituye así una teoría muy limitada que no dice nada de los procesos históricos que han efectivamente diferenciado a las culturas y las condiciones de vida en el tiempo y en el espacio».[49]

Limitada, seguramente, aunque también, me inclinaría a creer, deliberadamente, la teoría de Sahlins lanza un vivo esclarecimiento sobre un momento preliminar: el del reencuentro. Su teoría muestra las distancias respectivas de las lógicas dé interpretación en acción, las interferencias, los equívocos y los desajustes, en resumen, la manera en que cada uno de los dos

protagonistas constituye el acontecimiento, en función de sus experiencias y de sus expectativas. En estos acontecimientos, tomados como «casos interpretados», viene también manifiesta una crisis del tiempo. De los dos lados, un orden del tiempo se encuentra, algunos instantes al menos, revelado y sacudido. Para la cuestión que nos guía, la aportación de Sahlins es de este modo doblemente preciosa. El régimen heroico, ¿ha sido el «principio histórico» en el sentido de Lefort, de estas sociedades? ¿El único, en qué momento? Se puede seguramente entablar una discusión sobre todos estos puntos. Resta señalar que esta desviación por el Pacífico nos ha permitido que surja la noción de régimen de historicidad del eurocentrismo solo, y a cambio, nos permitió precisar un poco los propósitos de Sahlins y las reflexiones de Lévi-Strauss, antes que él, sobre la historia. En segundo lugar, su noción de «estructura de la coyuntura» es una manera de describir los modos de articulación del pasado, del presente y del futuro. Pero esta noción, ¿no merecería ser historizada a su vez? ¿No se verá diseñar una estructura de la coyuntura pertinente para cada gran régimen de historicidad?[50]

Capítulo 2
Ulises y Agustín:
de las lágrimas a la meditación

Quien viajara, sin detenerse, del Pacífico al mar Egeo, del mundo de las realezas divinas al «mundo de Ulises», conjugando desplazamientos en el espacio y retrocesos en el tiempo, encontraría fácilmente en los Héroes homéricos muchos rasgos del régimen heroico de la historia, pero otro tipo de régimen heroico, el de Aquiles y de Ulises, tal como ha sido reconocido por Vico. Sin embargo, no vamos a poner aquí a Thakombau ni a Hone Heke frente a Agamenón o Néstor, con el fin de captar semejanzas y diferencias. En efecto, es sobre todo en Ulises en quien nos detendremos, aquel que, retomando las palabras del poeta ruso Ossip Mandelstam, regresó «Heno de espacio y de tiempo». Pero dejando aquí de lado el espacio, nos concentraremos en el tiempo, aunque sea muy evidente que los dos están ligados.[1] Es este segundo ejercicio de observación a distancia el que nos conducirá entonces a un cara a cara entre Ulises y Agustín.

Cada día es un primer día

¿Ha regresado Ulises lleno de tiempo? Con mayor exactitud, vamos a captarlo un poco antes, justo antes de que los feacios, esos marinos fuera de serie, en sus mágicos navíos lo hagan pasar de Esqueria a Ítaca, dejándolo al fin en casa después de diez años de tribulaciones y andar itinerante. Recibido después de su último naufragio como invitado de honor por el rey Alcínoo y su hermana-esposa, fue largamente Festejado. Ahora bien, durante el banquete ofrecido en su honor tiene lugar un reencuentro sorprendente entre el aedo de los feacios, presente, como es normal, en las grandes ocasiones, y el héroe. El reencuentro es de suma importancia y las conversaciones que se intercambiaron, simples en apariencia, nos invitan a la reflexión. Este breve cara a cara arroja una luz tan viva como fugaz sobre una prehistoria de la historia (entendida como relato de cosas pasadas), pues con el encuentro surgió una interrogante sobre la historicidad misma tomada como articulación del pasado y del futuro, para recordar la definición de Lefort, o mejor aún, sobre su prehistoria, en la medida en que lo que se presenta aquí como problema es el pasado mismo: el pasado como categoría de la experiencia. Si Thakombau estaba a punto de convertirse a las promesas del cristianismo, es decir, de entrar de lleno en otra economía del tiempo, incompatible con el régimen heroico, los héroes homéricos son y permanecen para siempre inmunes a toda Revelación y no sabrán nunca concebir una Alianza entre un Dios único, creador de todas las cosas, y un pueblo elegido, y mucho menos aún a un Salvador, hijo de Dios hecho hombre que viniera de pronto, literalmente, a dar sentido al tiempo. Era otro para ellos el orden del tiempo (para siempre); de ahí que, para nosotros, se dé un mayor alejamiento.

Según Marcel Detienne, «muy lejos de ser testigo de un primer descubrimiento de la *separación* entre pasado y presente, Homero y la epopeya pueden ser considerados como uno de los obstáculos más temibles en Grecia misma para concebir el pasa-

do como aquello que ha sido y que representa otra cosa diferente al presente».[2] Este juicio inapelable coincide con la gran categorización sacada a la luz anteriormente, por otras vías y en una perspectiva diferente, por Erich Auerbach. En el comienzo de su magistral libro, *Mimesis*, había, en efecto, contrapuesto el estilo homérico al del Antiguo Testamento. Al comparar el relato del sacrificio de Isaac con la escena del reconocimiento de Ulises (finalmente de regreso en Ítaca) por su nodriza Euridea (gracias a la cicatriz dejada por la herida del jabalí), Auerbach caracterizaba el estilo de Homero como uno de «primer plano» que, a pesar de muchas anticipaciones y retrocesos, presenta siempre lo que está contando como un presente puro, sin perspectiva, y «deja sólo poco espacio al desarrollo histórico y humano».[3] Frente a las grandes figuras bíblicas «tan cargadas de su pasado», continuamente «petrificadas» por la mano de Dios, los héroes homéricos, con sus destinos claramente determinados, «se despiertan cada día como si fuera el primer día».[4] Del lado de Homero tendríamos entonces personajes siempre superficiales y de material legendario, mientras que del otro, la historicidad, que atraviesa las vidas y organiza los relatos, se hace presente. Y la historia, en sí misma, está ya ahí o aflora.[5]

Aquiles, héroe de destino fulgurante, parece ajustarse perfectamente a esta definición; cada día es para él un primer día. Sólo el presente está ahí, incluso si sabe o tanto más cuanto que sabe que una mañana, una tarde o el próximo medio día, será su último día. Para terminar, escapa al tiempo y puede ser laureado, siempre, como «el mejor de los aqueos»: el héroe épico por excelencia. Hay un regreso de Ulises, pero no puede haber un regreso de Aquiles. En tres ocasiones, sin embargo, Aquiles recurre a una fórmula señalando una voluntad de ruptura con aquello que ha tenido lugar anteriormente. A Patroclo, a su madre, a Agamenón, declara sucesivamente: «Pero dejemos lo que está hecho» (*alla ta men protetuchtai easomen*) o «Abandonemos

lo que sucedió anteriormente», fórmula que Paul Mazon tradujo bellamente como «Dejemos al pasado ser el pasado», pero haciéndolo así arreglaba, es decir, suprimía el problema. «Pero dejemos al pasado ser el pasado, cueste lo que cueste, y dominemos, ya que es necesario, nuestro corazón (*thumos*) en nuestro pecho».[6] En cada ocasión, aquello que le conviene dejar, a pesar de que esté ahí, es el dolor causado por la afrenta que le ha hecho Agamenón. Ya que, sin este corte introducido en este presente que dura, ninguna acción es posible. Todo permanecería bloqueado: Patroclo no podría tomar las armas de Aquiles, Aquiles no regresaría al combate, y la *Ilíada* no podría consumarse.

¿Es suficiente eso para hacer de «lo que sucedió» un pasado, un presente que debe pasar? Claramente no, puesto que lo que Aquiles debe dominar es su cólera y su dolor, pero esos dos sentimientos, precisa el poeta, permanecen intactos y siempre prestos a brotar de nuevo, y por eso siempre presentes: ninguna distancia se agranda. De esta decisión heroica surge, si se quiere, un presente *nuevo* o, mejor, reactivado, una nueva mañana clara, pero el presente *precedente* no se tambalea, a pesar de todo, menos aún siendo que toda acción permanece en el marco fijado por los «designios» de Zeus, que todo ve.

Antes de los funerales de Patroclo ocurre una muy bella escena que tropieza, pero de otra manera, con la cuestión del *pasado* y del duelo. Héctor está ya muerto y Aquiles finalmente se encuentra harto de la matanza. Aunque la noche cae, él solloza desconsoladamente sobre la arena. Está solo. El sueño por fin lo vence, y en seguida Patroclo se le aparece en sueños. «¡Tú duermes, y te has olvidado de mí, Aquiles! Me has cuidado en vida, pero no me cuidas muerto. Enciérrame pronto».[7] Luego, antes de evocar el tiempo de su vida juntos, le demanda todavía colocar sus cenizas (las de Patroclo) junto a las suyas (las de Aquiles). Como si viera ya la muerte de Aquiles: ¡en el presente! Pa-

troclo, muerto, parece tener la facultad de abarcar de un vistazo, con una visión sinóptica, tanto su vida como la de Aquiles: en el presente. El reproche que dirige a Aquiles de haberlo olvidado, evidentemente no se sostiene, ya que al momento mismo de adormecerse Aquiles aún estaba llorando.[8] Todo lo contrario, Aquiles no puede poner a Patroclo en el pasado. No tiene palabras para decirle que él estaba y que ya no está más. En cambio, tan pronto como el sueño se apodera de él, cuando pasa al otro lado de esa barrera, de pronto Patroclo está de nuevo ahí: su «alma», su «fantasma», en todo momento semejante al Patroclo vivo, se levanta frente a él. Pero cuando intenta abrazarlo, «el alma» se evapora como humo y se queda con las manos vacías: se ha ido.[9]

Sólo el adivino posee el saber del presente, del pasado y del futuro: como Calcas, que obtuvo su arte de Apolo,[10] o Tiresias, el adivino ciego que Ulises debe ir a consultar al Hades para que le indique el camino de regreso hacía Ítaca y le anuncie sus tribulaciones hasta que la muerte venga a llevárselo.[11] Es entonces al adivino al que se consulta, es a él a quien uno se remite para conocer el tiempo. Inspirado por la musa o Apolo, el saber del aedo es del mismo tipo. Siempre presente en efecto, la musa sabe todo. Las musas, como lo recuerda Hesíodo, dicen lo que es, lo que será y lo que fue.[12] Pero este saber mántico, que trata del presente, del pasado o del futuro, es siempre evocado o cantado en el presente. Calcas ve lo que actualmente irrita a Apolo, Tiresias abarca el destino de Ulises hasta su término. Pernio canta, a petición de los pretendientes, el regreso «doloroso» de los aqueos. Pero que se trate del pasado, del presente o del futuro no tiene en el fondo ninguna importancia: son para el adivino trozos idénticos del saber —situados en el mismo plano— que él hace surgir en función de la demanda de lo que se le pide. Qué importa en el fondo que algunos de éstos sean connotados como pasados y otros como porvenir. Dotado de

esta visión sinóptica, que es propia de la divinidad, él se limita a hacer surgir, a revelar tal o cual secuencia. Dentro de ella no se encuentra ninguna historicidad.

Privado del día de regresar, habiendo intercambiado la vida por la gloria, Aquiles brilla siempre en el presente perpetuo del tiempo épico como «el mejor de los aqueos». Pero Ulises, que regresa y porque regresa, encuentra justamente en ese retorno postergado una gloria inmortal, al punto de poder ser designado, él también, como el mejor de los aqueos.[13] De hecho, la *Odisea*, en el movimiento mismo de su proyecto narrativo —cantar el retorno—, se despliega entre el pasado de las salidas (de Grecia hace veinte años, de Troya hace diez) y el futuro de un regreso, siempre esperado y del cual se habla sin cesar. De la tensión entre los dos (prefiguración narrativa de la experiencia y de la expectativa) surge la cuestión de las normas de esos años pasados y que sin embargo gravitan («como una pesadilla») sobre el hoy de los personajes.

¿Es suficiente, en sí mismo, el regreso para que todo vuelva a ser como antes? Al reconocer a su amo, disfrazado de mendigo, el viejo perro Argos, desamparado sobre un montón de estiércol, muere: para el animal familiar, para él solamente, el tiempo finalmente ha llegado. Después de veinte años de espera, este nuevo día es para Argos su último día.[14] En cuanto a Ulises, antes de llegar a ser de nuevo plenamente él mismo, debe, con la ayuda de su hijo, reconquistar su trono y a su esposa.[15] Si bien él se ha mostrado a lo largo de la *Odisea* como aquel que, a diferencia de sus compañeros, no quiere olvidar el día de su regreso, no es suficiente aparecer para que desaparezcan, como por encanto, los veinte años de ausencia. Incluso si Atenea le devolviera su apariencia, él debe probar que sigue siendo Ulises.

Más extensamente, se puede partir de esta evidencia: la *Odisea* viene después, de la *Ilíada*; ella es su «epílogo», hacía notar

ya el Pseudo-Longino.[16] En la *Ilíada*, Troya no ha sido todavía tomada, Aquiles sigue vivo; estamos en el *antes*, en espera de lo que se sabe debe venir. Aun más, el futuro de la *litada* aparece como «un pasado pertinente para la *Odisea*».[17] De un poema al otro hay un desfase. Desde que comienza la *Odisea*, estamos en efecto, en el *después*, en la memoria del acontecimiento y en el recuerdo de los duelos y los sufrimientos soportados. Punto de referencia compartido, luego disputado, la guerra de Troya es un hecho que permanece, hasta entre los modernos, este acontecimiento «axial», en relación con el cual la *Odisea*, que nos cuenta de él muchos episodios, es ya una forma de *historia*.[18] También, cuando se inicia el poema, uno se mueve de entrada en el tiempo del recuerdo y del olvido, unas veces temido, otras deseado, percibido. El recuerdo de los muertos y los desaparecidos obsesiona a los vivos.

Penélope llora. No soporta que Fernio, el aedo de Ítaca, cante el regreso de Troya y las miserias de los aqueos; ella no ha dejado de llevar el duelo por su esposo ausente: Penélope es presa de *pothos*, del pensamiento obsesivo por el desaparecido, del duelo incompleto.[19] Incluso Menelao, que después de años de andar itinerante ha terminado por recobrar su reino y a su mujer, declara a su huésped Telémaco que ya no tiene alegría para reinar. Llora por todos aquellos que murieron frente a Troya, pero hay alguien cuya memoria, coma o duerma, no cesa de obsesionarlo; Ulises.[20] Al oír nombrar a su padre, Telémaco, que todavía no se ha presentado a sus anfitriones, comienza a llorar. Llega entonces de improviso Helena, Telémaco es reconocido y lloran de nuevo.

Finalmente, Helena interviene para apaciguar la angustia que envuelve a los convidados al festín, y calmar sus lágrimas. Ella comienza por verter en el vino una droga (*pharmakon*) que suprime el dolor, la cólera, el recuerdo de los malos ratos, es un verdadero «antipenas» (*nepenthés*). Luego invita a cada uno a

dejarse llevar por los gozos de la mesa y el placer (*terpsis*) de las historias. Comienza a contar ella misma, como podría hacerlo un aedo, un episodio de la gesta de Ulises en Troya. Menelao sigue su ejemplo con otro episodio, contando lo que pasaba en el interior mismo del caballo de madera. Se trata ahí de la primera evocación de la toma de la ciudad. Después Telémaco, que con una palabra recuerda toda la tristeza de la suerte de Ulises, pide irse a dormir.[21] La noche está salvada. La droga de Helena ha permitido a los comensales recorrer el camino que Penélope, abandonada, no puede recorrer. Instaurando la distancia, ella los ha puesto en actitud de escuchar la evocación de las hazañas de Ulises, como si fueran, no los oyentes de Helena, sino los de Homero mismo; no contemporáneos, sino generaciones del mañana para los cuales está hecho el canto de los aedos. En un instante y por un momento, el *pharmakon* transforma la «ausencia» en «pasado», es decir, hace del héroe uno de esos «hombres de otros tiempos» que la epopeya tenía por vocación cantar.

Las lágrimas de Ulises

Ulises, él también, va a llorar hasta en dos ocasiones cuando, en el banquete de Alcínoo, se enfrenta a los cantos del aedo ciego. Helena no se encuentra ahí para servirle la «antipena». De la misma manera el rey, anfitrión atento, no podrá más que interrumpir al bardo. Cuando Demódoco comienza por primera vez, elige cantar la querella de Ulises y de Aquiles; Ulises no tarda en disimular sus sollozos bajo su manto púrpura.[22] Durante su segunda presentación, esta vez al aire libre, Demódoco canta los amores de Ares y de Afrodita.[23] Hasta ahí todo va muy bien, y Ulises, atento a escuchar la manera en que Efesto se

venga de los amantes que lo habían engañado, disfruta de un placer (*terpsis*) totalmente semejante al de los otros oyentes. Llega al fin la tercera intervención del aedo, en verdad la más importante. Ulises está a punto de zarpar, una última comida reúne a los jefes de los feacios y a su anfitrión. Como es debido, se manda traer al aedo. Antes de que comience, Ulises lo honra llevándole un pedazo de carne y alabando su arte.

Después le pide, casi a manera de desafío, cantar el episodio del caballo de madera. Demódoco inmediatamente cumple y, mientras que los feacios disfrutan, Ulises no puede contener sus lágrimas. ¿Llora con el relato a pesar de que él lo había pedido? [24] Alcínoo, que quería precisamente que el placer fuera el mismo para todos (*homôs terpômetha pantes*),[25] pone de inmediato fin a la presentación del aedo:

> Dime por qué en secreto suspiras y lloras
> oyendo la suerte de dánaos y troyanos.
> Son los dioses quienes lo han decidido: ellos han urdido la ruina de esos hombres para que se les cante en el porvenir.
> ¿Tendrás acaso a alguien que haya muerto frente a Troya,
> yerno o suegro, un guerrero noble? Ellos son
> los más queridos, después de la sangre de nuestro linaje.
> ¿O fue probablemente un amigo muy querido,
> noble guerrero? Porque él nos es tan preciado como un hermano,
> el compañero lleno de sabiduría y razón.[26]

Con la *Odisea* parece abrirse un tiempo en el que el placer (*terpsis*), normalmente esperado y procurado por el canto del aedo, se encuentra en varias ocasiones minado, comprometido con el dolor, la tristeza, la añoranza que suscita o despierta en una parte de su auditorio. Como si ya no pudiera existir en esos momentos el placer puro, salvo para una sociedad excepcional (cercana todavía a la Edad de Oro) como la de los feacios. Como si la epopeya ya no fuera suficiente para asumir la memoria de los héroes.

Antes de regresar sobre las lágrimas de Ulises, vale la pena prestar atención a las palabras de Ulises al aedo:

> Demódoco, entre todos los mortales, ¡yo te saludo!
> La Musa, hija de Zeus, debió instruirte, o Apolo.

Con este recuerdo del estrecho lazo que une al poeta con la musa, se está aún en el elogio convenido, esperado: inspirado, el aedo es un vidente. Pero lo que sigue es más sorprendente:

> Cantas de manera tan perfecta (*liên kata kosmon*) la suerte de los griegos,
> todo lo que han hecho, superado y sufrido los argivos,
> como (*hôs*) si hubieras estado presente (*pareôn*),
> o al menos, lo hubieras oído de alguien más (*akousas*).[27]

En efecto, cambiamos de registro: el vidente es también «espectador», más exactamente, su descripción es tan precisa, *demasiado* (*liên*) incluso, que Ulises está tentado a creer que efectivamente él *ha visto* lo que canta, aunque sabe ciertamente que él nunca estuvo ahí. Demódoco, aedo y ciego, no es de ninguna manera un testigo. Si testigo hay, ése es Ulises, y sólo él.

El relato de Demódoco es *demasiado* verídico, parece decir Ulises, para no ser resultado de una visión directa de las cosas. Para él, actor y testigo, esta capacidad de evocar hasta el último detalle, sin perder ni dejar nada, es la marca segura de la verdad del canto.[28] De hecho, para la musa, ver, saber y decir van de la mano, son sólo una y la misma operación. Pero para Ulises, por una curiosa trasposición, es la visión humana la que se sigue como referencia —cuando menos en el tiempo de algunos de estos versos—, desde la cual evaluar la exactitud de la visión divina. Por así decirlo, se encuentran un instante yuxtapuestos un Demódoco «aedo» y un Demódoco «historiador». Incluso si este último sólo aparece ahí para «autentificar» al otro, al aedo. Evidentemente Demódoco no responde y Ulises no insiste. La última palabra es de la musa. ¿Cómo podría ser de otra manera? No obstante, la ocurrencia misma de este cambio de registro, por breve que sea, o de este cuasi-desdoblamiento de Demódo-

co en «aedo» y en «historiador», no es menos importante, en el sentido de una poética de saberes. Cuenta, en efecto, el hecho mismo de su formulación por Ulises. Se percibe como un rayo lanzado sobre otra configuración de saber posible, como la designación de un lugar que todavía no tiene nombre, como mero detonador de la operación historiográfica que vendrá posteriormente con Herodoto. Esta ocurrencia no la vuelve ni necesaria, ni incluso probable, sino simplemente posible.

En esta escena, que pone frente a frente al aedo y al héroe que escucha el relato de sus propias acciones, Hannah Arendt veía el principio, poéticamente hablando al menos, de la categoría de historia. «Lo que había sido un puro acontecimiento se volvía ahora *historia*», ya que nos tropezamos con la primera narración del mismo. Con una importante singularidad: la presencia de Ulises, allá (en Troya) y aquí (en el banquete), permite atestiguar que *eso* realmente sucedió. Se diseña ahí una configuración hasta entonces inédita, una «anomalía», ya que en la epopeya la veracidad de la palabra del aedo depende completamente de la autoridad de la musa, inspiradora y garante a la vez. Yendo más lejos aún, Hannah Arendt consideraría esta escena como «paradigmática» para la historia y para la poesía, ya que para retomar su fórmula muy escueta, la «reconciliación con la realidad, la *catharsis* que, según Aristóteles, era la esencia de la tragedia, y según Hegel, el fin último de la historia, se producía gracias a las lágrimas del recuerdo».[29]

¿Se trata del «primer» relato histórico? ¿Para quién? Para nosotros, puede ser, pero a la manera de una escena primitiva. Pero para quien la pregunta se plantea primero es para Ulises, ya que él es también el único en saber por experiencia que esta historia es, a la vez *su* historia y *la* historia. Ahora bien, ¿cómo reacciona? Llora.[30] ¿Se trata entonces de «lágrimas del recuerdo»? ¿Se ve él, con la evocación de las desgracias de los aqueos, como Penélope o Menelao, presa del dolor? ¿Lo lleva a este tra-

bajo de duelo aún inacabado o imposible? Es además el sentido correcto de la pregunta de Alcínoo, que al darse cuenta de su llanto, le pregunta si perdió a un pariente o a alguien cercano bajo los muros de Troya.[31] Ulises no responde directamente.

Sin embargo, incluso antes de la interrogación de Alcínoo sobre el porqué de sus lágrimas, una sorprendente comparación —que es una marca directa de la intervención del poeta— había ya subrayado su singularidad y su importancia:

> Como mujer que llora a su esposo abrazándolo,
> cuando ha caído frente a su ciudad y su pueblo
> defendiendo del fatal día a su ciudad y sus hijos,
> y viéndolo moribundo y palpitante,
> se lanza sobre él, con gritos agudos; pero, por detrás,
> los lanceros le golpean la espalda y los hombros
> y la llevan cautiva a sufrir pena y dolor,
> y sus mejillas quedan marchitas por la más lastimosa angustia;
> de igual forma, Ulises tenía sus párpados llenos de lágrimas de piedad.[32]

Que llore, se entiende, pero ¿por qué «como una esposa»? ¿Por quién son estas lágrimas de piedad? La mujer que, destrozada por el duelo llora a su esposo desaparecido, es Penélope. La que vio a su esposo morir frente a su ciudad y a su pueblo antes de conocer el yugo de la esclavitud, es Andrómaca.[33] También esta comparación, notémoslo de pasada, por su poder de evocación, de resumen, o de universalización (el dolor de Ulises equivaldría al de todas las víctimas de la guerra), participa de este «arte de la alusión» señalado por Pietro Pucci como uno de los modos de funcionamiento del texto odiseano.[34] Comenzando su poema *Le Cygne* por «¡Andrómaca, yo pienso en ti!», Baudelaire hará eco de él o será su intérprete moderno, antes de generalizar este pensamiento: «A quienquiera que haya perdido lo que no se recupera / Jamás, jamás! […] / ¡A los cautivos, a los vencidos! […] ¡ya muchos más, todavía!» La comparación homérica contribuye, en todo caso, a conferir una profundidad de visión a la *Odisea* misma. Contrariamente a la afirmación de

Auerbach, no hay aquí más que un «primer plano» y puro presente.

Ulises, llorando, está de duelo por sí mismo: llora por él mismo. ¿Quién es él? Desde el comienzo de su errar, en el espacio no humano que se ha abierto en el cabo Malea, él es un desaparecido: ni muerto ni vivo; ha perdido hasta su nombre.[35] Es, en este sentido, *como* una esposa que desde el día en que su marido murió no tiene más, es nada. La parte heroica, *masculina*, de él mismo, a la que se une la gloria, se quedó, por así decirlo, en las riberas troyanas. Ahora bien, ya desembarcados en tierras de estos navegantes que son los feacios, estos mediadores de los confines, él escucha que se le celebra en boca de Demódoco, con su nombre de gloria: el *marido* regresa finalmente con la *esposa*. Inmediatamente después, él mismo será quien reúna las dos partes de su existencia, la troyana y la errante. «Yo soy Ulises, hijo de Laertes», gritará finalmente en respuesta a las preguntas de Alcínoo, no sin tomar en cuenta que al contar sus sufrimientos, incluso los agrandará más.[36] Pero eso no impide que una vez comenzado el relato no se detenga más, yendo sin detenerse desde Troya hasta el último naufragio, una escala tras otra, y en cada ocasión con su carga de esperanzas frustradas y desgracias.

Pero, antes, hay aún una última prueba a soportar. Al escuchar a Demódoco el cantor, Ulises se reencuentra en la posición agotadora de escuchar el relato de sus propias hazañas en tercera persona. Como si estuviera ausente, como si él ya no estuviera, o como si no se tratara de él. Más aún cuando, para los feacios, al escuchar a su aedo, *Ulises* es sólo el nombre de uno de esos héroes a los cuales los dioses han dado la muerte para nutrir de cantos a la gente del futuro.[37] Brutalmente, a través de las mismas palabras de Demódoco, la experiencia de la distancia consigo mismo se hace más grande; él se ve ocupando el lugar que más tarde será el del muerto en el relato histórico.[38]

¿Está él mismo muerto o vivo, él, el sobreviviente? Oye lo que un vivo normalmente no sabría escuchar. Esta última experiencia es, en cierto sentido, más radical incluso que aquella precedente, la del descenso hacia el Hades para interrogar a Tiresias, en el transcurso de la cual él avanzó hasta el extremo de la frontera que separa a los vivos de los difuntos, pero permaneciendo sin ambigüedad sobre la ribera de los vivos.[39]

Haber consultado al adivino, saber que regresará y lo que le espera, no le impide llorar por él. Pero, seguramente, no por su muerte futura: nunca se ha opuesto a su condición de mortal. Al volver a ver por las palabras de Demódoco lo que era, no siente de ningún modo ese placer ligado al reconocimiento (ese era yo, era así).[40] Todo lo contrario, llora desconsoladamente. No puede todavía pasar de este presente (pasado) al presente de ahora, uniéndolos mediante una historia, la suya, y hacer de ella un *pasado*. Precisamente de este presente él está exiliado; de ahí la conmoción cuando Demódoco lo hace surgir. Es como si soñara acerca de sí mismo, siempre sabiendo que no duerme. Como si un muerto se le apareciera en sueños, como cuando Patroclo visitaba en sueños a Aquiles, pero esta muerte no es otra más que la suya. Él se sobrevive de alguna manera a sí mismo, y al igual que Aquiles, no logró abrazar al alma de su compañero. De pronto no se puede contener, y llora.

Para Ulises, esta repentina confrontación consigo mismo a medida que el aedo canta, ¿no precipita una experiencia dolo rosa de no coincidencia consigo mismo? Un descubrimiento que no tiene palabras todavía para expresarse, pero que Homero vuelve visible, casi palpable, por el llanto, mientras que a la comparación le corresponde «explicarlos», Ulises se encuentra aún en ese intervalo, donde él *ya* no es Ulises, pero no es *todavía* Ulises, pues no ha sido aún capaz de pronunciar: «Yo soy Ulises». En esta distancia sufrida entre alteridad e identidad, ¿qué viene a alojarse, sino una experiencia del tiempo? No co-

mo angustia de la finitud del hombre, ya que Ulises se sabe y se quiere mortal. No se trata tampoco del tiempo como flujo, sino de la experiencia de una distancia de sí mismo con sí mismo, a la que yo llamo encuentro con la historicidad. Pero en este encuentro Ulises está en él primero incontenible y llora, él que no sabe cómo aprehender el pasado, el suyo, en su dimensión de pasado.

Después, tan pronto como el nombre propio es recuperado y proferido, el relato de sus viajes será la forma de retomar el camino. Por su mediación, los episodios van a relacionarse unos con otros, y Ulises, después de salir de Troya, terminará por alcanzar al que naufragó en tierra de los feacios. Las etapas suceden a las etapas, se instaura una cronología narrativa, a una escena en el presente-pasado le sigue otra; sin sentirlo el relato impone el tiempo. El orden del relato se vuelve un orden del tiempo. A la pregunta «¿quién eres tú?», planteada por Alcínoo, es necesario responder en un primer momento diciendo su nombre —especialmente para que el rey sepa con quién trata, y que de esa manera, como es conveniente entre nobles, puedan volverse anfitriones uno del otro— pero no es suficiente. Responder con la verdad implica contar lo que ha sucedido, forjando así esta «identidad narrativa», sobre la cual Paul Ricœur, desarrollando un comentario de Hannah Arendt, ha llamado precisamente nuestra atención.[41] En cuanto a los feacios, a pesar de todo lo que está en juego en esta escena capital, sólo ven el humo. Ellos reciben simplemente estas historias, que los mantienen arrobados por su encanto, como si salieran de la boca de un aedo.[42] Pero Ulises, aunque pueda tener la apariencia de un aedo, no lo es; él ha resistido lo que el aedo, al celebrar la gloria y los muertos, no ha hecho más que cantar, cuando mucho.

Para terminar, quedan las enigmáticas sirenas enfrentadas por Ulises después de la expedición al Hades. Ellas son musas, con todos los atributos de presencia y saber que emanan, pero son «musas de abajo» o contra-musas, que vienen a minar o arruinar la economía de *kleos*.[43] Prometen el placer (*terpsamenos*) a quien se les acerca, como el placer que se espera del aedo: «Nosotras sabemos (*idmen*) en efecto, le dicen a Ulises, todo aquello que en la planicie de Troya / los griegos y los troyanos han sufrido por orden de los dioses, / nosotras sabemos todo aquello que pasa sobre la fecunda tierra».[44] Pero el viajero imprudente que se deja llevar por su dulce canto, previno Circe, pierde todo: el regreso y la gloria. Desaparecido para siempre, *sus* carnes se pudren y sus huesos se blanquean en las orillas. En vez de un lugar en la memoria gloriosa, no encuentra más que el olvido. En la epopeya, el placer del oyente se «paga» con la muerte de los otros. Y Alcínoo, al sostener que los otros mueren *para*, el placer de los hombres del futuro, no hace más que llevar esta lógica al extremo.[45] Pero, para que el dispositivo funcione, hay una condición que toca el centro mismo del proceso épico: es necesario que «los otros» se transformen en hombres de antes, que se cave una distancia entre «pasado» y «futuro». Es por eso que la *Odisea*, que es una epopeya del retorno —ausentes, los héroes terminan por regresar, y en cuanto a Ulises, él está enteramente volcado hacia ese fin—, es una epopeya *anacrónica* o, al menos, una epopeya que se cuestiona sobre sí misma.

Con el canto de las sirenas, se trata siempre del placer del oyente, pero el dispositivo es tal que el contenido del canto es también el de su único oyente. Como si debiera pagar el precio del contenido con su propia muerte. No siendo un «hombre del porvenir», no tendría otra solución más que convertirse en un

«hombre del pasado», y después desaparecer: reunirse con lo que él era. Tan pronto Ulises se acerca a su isla, las sirenas lo llaman por su nombre glorioso (el de antes): ellas saben quién es. Usan una fórmula elogiosa —«Ven aquí, Ulises tan alabado, noble gloria (*mega kudos*) de los aqueos»—,[46] que Agamenón retoma con este mismo sentido al dirigirse a Ulises en una ocasión en la *litada*. Otra vez la *litada* surge en la *Odisea*: él, en tanto que Ulises, se encuentra volcado hacia su pasado, o atraído hacia el descanso de *kleos*. Pero reunirse con ese pasado, ceder a este llamado, lo haría ausentarse definitivamente de sí para siempre: no podría hacer nada para reunir las dos partes o los dos lados de sí mismo. Inmortales y aisladas en su isla, las sirenas no tienen otros oyentes que sus víctimas: ellas nunca cantan, a diferencia del aedo inspirado, para «los hombres del futuro». Con su canto, ellas «encierran» no a los muertos, sino a los vivos que ellas hacen desaparecer: extraño oficio fúnebre.[47] Quien se escuche ser alabado por ellas en tercera persona paga el placer de un instante a un precio muy alto. Ellas están ahí solas en su isla de ninguna parte y en un presente inmóvil, incapaces de inspirar jamás a ningún aedo un canto de remembranza. Musas del duelo, del anti-duelo, mejor dicho, que es la desaparición y el olvido.[48] Ellas tratan, por contrario a Helena, de verter entre sus convidados su *nepenthes*. Quien cede al placer de escucharlas, no solamente no regresa, sino puede volverse, en el canto de los aedos, un hombre de antes.

La epopeya separa «pasado» y «presente» por simple *yuxtaposición*. En el momento en que un aedo comienza a cantar se opera un corte, ése es el contrato épico: los *klea andrôn* se transforman en hechos gloriosos de hombres de antaño, anteriores (*proteroi*). Como durante el sueño, los muertos están ahí y hablan. El aedo es aquel que pasa al otro lado. La *Odisea* hubiera querido también presentar una yuxtaposición, pero al elegir cantar el regreso, se encuentra con la incapacidad de hacerlo.

Como Ulises, ella se topa con el tiempo y choca con la cuestión del pasado: un pasado como pregunta.[49] También se encuentra, tal vez, entre dos regímenes de palabra: la palabra épica a la cual quisiera todavía creer, y otra, para la hora ausente, pero que deberá intentar tomar en cuenta: si no el tiempo mismo, cuando menos sus efectos. Así como Herodoto, algunos siglos más tarde al inscribir las vicisitudes de las ciudades entre los dos polos de lo grande y de lo pequeño: aquellas que fueron grandes alguna vez y ahora son pequeñas, y otras que eran pequeñas y que hoy son grandes.[50] No puede simplemente hacer una yuxtaposición, y no sabe todavía «cronologizar». La fascinación que ejerce la *Odisea* surgirá también de que es una epopeya nostálgica, la de un regreso imposible y deseado hacíala epopeya: ¿hacia la *Ilíada*? Pero en el camino ha descubierto el pasado, o más bien no cesa de tropezar con el recuerdo, el olvido, el duelo, la «paseidad» del pasado: el pasado en cuestión y antes que nada como cuestión.

Aquiles, hemos visto, está en el presente y no tiene nada más que a éste. Abstenerse, no combatir, esto es de hecho renunciar a ser. Pero, al mismo tiempo, su *thumos* le impide «dejar lo que le hicieron», ponerlo en el pasado. Por ello su reserva que bloquea toda acción y corre riesgo también de volverse «inútil para los hombres del futuro», como lo amenaza Patroclo.[51] Debe, sin embargo, decidirse a realizar ese llevar al pasado por una decisión heroica, que concuerda igualmente con el cumplimiento de los designios de Zeus. Y de nuevo, hasta la última mañana, cada mañana podrá ser un nuevo día. El problema al que se enfrenta Ulises es más complicado todavía: reconocerse como idéntico y diferente. Ése era yo, ése soy yo; yo era, yo soy Ulises.

El enfrentamiento entre Ulises y Demódoco, este *quid pro quo* de un instante crea una situación inédita, ya que pone en presencia del aedo a un testigo, que es también el actor princi-

pal. ¿Cuál es entonces la norma de lo que canta el aedo? Normalmente, Ulises debería estar muerto, debería ser un hombre de otro tiempo y, sin embargo, está ahí. En su proyecto mismo, la *Odisea*, habíamos concluido, se enfoca a la cuestión del pasado. Para escrutar el futuro y el pasado, se acude generalmente al recurso de la divinidad. Gracias a su saber de la mántica, todo está copresente: está dotado de una visión sinóptica. Inspirado por la musa, el aedo ve más allá: a los dioses y a los hombres, no a todos los hombres, pero sí a los héroes, de preferencia muertos gloriosamente en combate. Su función es precisamente cantar la gloria (*kleos*) de aquellos que están muertos; el aedo asegura su *kleos*, él se encarga de su memoria. Al celebrar a los que han pasado, fabrica, si se quiere, el pasado, pero un pasado sin duración, acabado. Crea el pasado a solicitud, produciendo una cesura, una pausa, en el instante mismo en que se entrelaza en su canto. Pero al proponerse cantar el *nostos* confunde las referencias. ¿Qué es de los héroes que regresan, están de regreso o a punto de regresar? A menos que él se atribuya, como Femio en Ítaca, cantar a los que han perecido.[52] El regreso introduce la duración: de la salida a las tribulaciones del retorno; del antes al después de la coma de Troya. Abre una distancia, crea una tensión, cava una brecha en el presente. Los héroes no han regresado: están ausentes, no están todos muertos, muchos van a regresar, de hecho, han regresado. ¿Qué es entonces ese tiempo intermedio —ese intervalo que Ulises habrá sido el único en recorrer, es decir, gracias a la conmoción de su reencuentro con Demódoco, al poder finalmente contarlo—, sino el pasado? La experiencia de un tiempo que, en la distancia duramente sufrida de sí mismo a sí mismo, es finalmente reconocido o descubierto como su pasado.

Invitar a partir de estas configuraciones lejanas y pasadas, tanto en Fiji como en Esqueria, a una reflexión sobre el orden del tiempo y los regímenes de historicidad depende del ejercicio de la mirada distanciada que, de Montaigne a Lévi-Strauss, pasando por Rousseau y muchos otros, aspira a aportar beneficios de inteligibilidad. Ya que de entrada nos alejamos del centro, cuestionamos lo que teníamos como evidencias, dudamos de sus propias categorías: hacemos posible la comparación. Además, para mí, se ha encontrado que el cuestionamiento sobre los regímenes de historicidad comenzó en el Pacífico: con la lectura de Sahlins, incluso de Segalen antes que él, y de Lévi-Strauss, por supuesto. Es simplemente el azar de una biografía intelectual, pero también el efecto de un momento en el que la antropología parecía esconder la llave de nuestras interrogantes sobre el hombre y la sociedad.

Pero, tanto con los maoríes de Fiji como con Ulises en Feacia, permanecemos más acá del universo de las revelaciones judías y cristianas que han modificado radicalmente las formas de la experiencia del tiempo. Retomando la economía bíblica del tiempo, el cristianismo ha ido más lejos en este camino y ha modelado profunda y perennemente la tradición occidental de las relaciones con el tiempo. También es cierto que no podríamos pretender hacer un ensayo de la noción de régimen de historicidad en los tiempos modernos y hasta nuestro propio presente sin hacerlo atravesar el orden cristiano del tiempo, sin ponerlo a prueba de esta temporalidad tan singular y tan poderosa. ¿Se puede deducir un régimen propiamente cristiano de historicidad? Con una pregunta adicional: ¿Puede la noción de régimen de historicidad en sí misma separarse de las experiencias del tiempo inducidas por las temporalidades bíblicas? Lo que

no significa que ella no sería más que su reanudación o su sola prolongación directa.

Partamos de la fórmula «¡Ulises no leyó a Agustín!» Evidentemente, ya que una docena de siglos separa la *Odisea* de las *Confesiones*. También es evidente que en este intervalo no han faltado teorías filosóficas sobre el tiempo (Platón, Aristóteles, los estoicos, los epicúreos, Plotino, por mencionar a los más importantes). Estas teorías constituyen indudablemente aportaciones sin las cuales Agustín no habría podido conformar su propia reflexión, que lo llevaría en otra dirección, inédita hasta entonces, la de una fenomenología del tiempo. No se trata aquí de llenar el intervalo, al contrario. Lo que quiere simplemente sugerir esta fórmula es, primeramente, un acercamiento, un cara a cara, una especie de fotografía instantánea que coloca de un lado a Ulises escuchando al aedo y soltándose a llorar, y del otro a Agustín que, al dirigirse a su intercesor divino, introduce en escena su pregunta: «¿Qué es entonces el tiempo? Si nadie me plantea la pregunta, yo lo sé; pero si alguien me hace la pregunta y quisiera que lo explicara, ya no lo sé».[53] ¿Cómo puedo yo saber y no saber? Este es el primer enigma que expresa la meditación del libro 11 de las *Confesiones*, reforzada de plegarias y llamadas a Dios. Es evidente que Ulises no solamente no sabría responder a la pregunta «¿Qué es el tiempo?», sino que tampoco podría formularla en estos términos. Ahora bien, ¿se podría sostener que las lágrimas, con la comparación que va con ellas, son una forma de respuesta, son su respuesta, o incluso su manera de no poder responder con palabras?

Ulises no ha leído en particular el capítulo 28, que recapitula a partir de un ejemplo concreto la experiencia de la meditación. Partiendo del problema de la medida del tiempo, Agustín llega a la conclusión de que el tiempo no es más que una «distensión» del espíritu mismo, si bien su medida debía de operarse «en el espíritu». ¿Cómo? Por el juego de la «distensión» (*disten-*

sio) y de la «atención» (*attentio*). «El espíritu espera (*expectat*) está atento (*adtendit*) y recuerda (*meminit*), de suerte que lo que él espera, al atravesar aquello a lo que está atento, pasa en lo que recuerda».[54] Entonces pueden venir la reanudación y la ampliación:

> Me dispongo a cantar un canto que conozco. Antes de comenzar, mi espera va hacia el canto en su conjunto. Pero cuando he comenzado, a medida que se suceden los elementos de mi espera, mi memoria a su vez va hacia ellos, y las fuerzas vivas de mi actividad se distienden hacia la memoria a causa de lo que he dicho y hacia la espera a causa de lo que voy a decir. Sin embargo, mi atención está ahí, presente; y es por ella que transita lo que era futuro para convertirse en pasado. Cuanto más avanza esta acción, más se agrega la espera y más se alarga la memoria, hasta que toda la espera queda agotada cuando la acción completa ha terminado y ha pasado a la memoria.
>
> Lo que sucede con todo el canto, sucede con cada una de sus partes y con cada una de sus sílabas; lo mismo sucede en una acción más amplia, de la cual este canto no puede ser más que una pequeña parte; lo mismo sucede en la vida entera del hombre, en la cual las partes son todas las acciones del hombre; y lo mismo sucede también en toda la serie de siglos vividos por los hijos de los hombres, donde las partes son todas las vidas de los hombres.[55]

Cuando se va de lo más pequeño a lo más grande, de la sílaba a la serie de siglos pasando por la vida entera de un hombre, el canto puede verse como paradigma de los intercambios que no dejan de operarse entre la distensión y la atención, siendo la atención el centro mismo de la distensión.

Ulises no dispone de este modelo entre memoria y espera para ordenar las acciones de su vida. Él tiene, si se quiere, la *dis-*

tensio, pero no la *attentio*. Cada día es un nuevo día para el héroe homérico —decía Auerbach—, en contraste a las grandes figuras bíblicas. Aquiles, lo hemos dicho, no tiene ni pasado ni futuro, sólo presente: No puede ser Aquiles más que en el presente. Pero incluso él debe «dejar lo que está hecho», dejar el dolor que le ha causado la afrenta de Agamenón, hacerla pasar, superarla, o colocarla en el pasado, si no el riesgo es que deje, en cierta forma, de ser Aquiles. También debe tener el heroísmo de dominar su *thumos*, para que la acción se reanude, para que pueda ser plenamente Aquiles, «desastre de los troyanos», y así habitar en la plenitud de su brevedad, su vida en el presente.

En la *Odisea*, la situación de Ulises es muy diferente. Está tendiendo continuamente hacia el regreso: él no olvida Ítaca. Retenido por Calipso, a pesar de que pasaba sus noches sin mucho placer con la diosa, «durante el día, iba a sentarse sobre la piedras de las tumbas / y lloraba viendo el mar sin recompensa». Y, declinando su oferta de inmortalidad, declara: «deseo en todo momento / encontrarme en casa y vivir la hora del regreso».[56] Las lágrimas que vierte sobre las tumbas no son las mismas que las que verterá escuchando a Demódoco cantar: con Calipso, son lágrimas de dolor por no estar en Ítaca, esperando ese día. Las otras, vertidas en el banquete de los feacios, no son propiamente como las designaba Arendt, lágrimas del recuerdo, ya que la comparación invita a comprenderlas de otra manera. ¿Eran entonces, como las interpretaba simplemente Alcínoo, lágrimas de duelo? No del todo, a menos que se interpreten como duelo de sí mismo.

Como si Ulises estuviera de duelo por esta parte gloriosa de sí mismo que se quedó en Troya y que fuera confiada desde ese momento a los aedos. En las dos escenas expresan, en todo caso, el choque del presente (ordinario) del héroe homérico: en dirección del futuro (el día del regreso), y hacia el pasado (la toma de la ciudad). Incluso el héroe de los mil viajes no estaba

equipado para darse cuenta por sí mismo de esta doble experiencia de *distensio*, que dramatiza el regreso retrasado de Troya a Iraca. Si, retomando las categorías agustinianas, Ulises está temporalizado por la *distensio* (el viaje que se alarga sin cesar), tampoco está listo para asir y poner en marcha el tiempo por la *attentio*.[57] La travesía de esta última crisis es, sin embargo, como ya hemos insistido, lo que le va a permitir responder a Alcínoo al presionarlo para que diga su nombre, para que diga quién es él. Por el relato que da entonces de corrido, el Ulises que partió de Troya termina por unirse, como habíamos escrito antes, al náufrago de Feacia. La identidad narrativa así producida, aclara y reúne esta parte de sombra de sí mismo hasta entonces abandonada a la sola *dispersio*.[58]

También en otro sentido Ulises no ha leído a Agustín. La fenomenología del tiempo humano está en efecto insertada en la eternidad de un Dios creador de todos los tiempos, aunque la distensión deba también entenderse como condición misma del hombre sobre la tierra. El vive en la dispersión: «estoy disperso (*dissilui*) en el tiempo del cual ignoro el orden (*ordinem nescio*), y las tumultuosas variaciones hacen jirones mis pensamientos». Este *orden* del tiempo que él ignora es el de un Dios personal que llama a caminar hacia Él, «a fin de que, abandonando días pasados vuelva a ser uno (*colligar*) al seguir al uno. Así, olvidando el pasado, sin volverme hacia las cosas futuras y transitorias, sino hacia aquellas que están frente a mí y hacia las cuales no estoy distendido sino tendido, prosigo mi camino en un esfuerzo no de distensión (*distensio*) sino de intención (*intentió*) hacia la palma a la que fui llamado desde lo alto para escuchar ahí la voz de la alabanza y contemplar tus delicias que ni llegan ni pasan».[59]

De la mutabilidad de lo múltiple a la inmutabilidad de la eternidad divina, de la dispersión a la tensión, no hacia las cosas futuras, sino por un esfuerzo de intención (y sobre todo de

atención) hacia aquellas que son *anteriores* (*ante*), tal es el orden cristiano del tiempo al cual es llamado el fiel. Agustín no hace más que seguir los pasos de Pablo al dirigirse a los filipenses: «Olvidando lo que está atrás, y tendiendo hacia lo que está por delante, yo persigo la meta para alcanzar el premio al que Dios me ha llamado desde arriba con Cristo Jesús».[60] La imagen es la del corredor en el estadio. Desde la primera frase, *La ciudad de Dios* despliega este mismo orden, haciendo del cristiano un corredor, quien «en la carrera o en el transcurso del tiempo» (*in hoc Lemporum cursu*) «camina entre impíos» (*inter impios peregrinatur*) y espera (*expectat*) «la estabilidad de la morada eterna».[61] Y Pablo insiste todavía: «No hay más que marchar desde donde nos encontremos [...] porque para nosotros nuestra ciudadanía está en los cielos».[62]

Concebir y vivir el tiempo como tensión y apertura hacia la espera no es, sin embargo, una invención del cristianismo. Ya la promesa hecha a Abraham por Yahvé había inaugurado tal relación con el tiempo: «Sal de tu país, de tu patria y de la casa de tu padre hacia el país que te mostraré. Yo haré de ti una gran nación, yo te bendeciré y engrandeceré tu nombre».[65] Posteriormente en el Éxodo formula una nueva expresión, más dramática y más rica. Desde la salida de Egipto hasta la entrada largo tiempo diferida al país de Canaán, con Yahvé caminando al frente, se crea en efecto una espera, que es el resorte mismo del relato. Se inaugura ahí esta imbricación del tiempo y del relato que Paul Ricœur ha venido a escrutar al ser lector de Agustín y de Aristóteles. De esta *distensión*, para retomar el vocabulario de Agustín, Moisés está encargado de hacer una historia, en tanto que una parte del pueblo, incapaz de asumir esta espera, no cesa de dispersarse en la inmediatez de lo múltiple.[64] En dos ocasiones, en Números y en el Deuteronomio, se recapitularán los momentos y las etapas, la sucesión de acontecimientos —desde la salida de Egipto hasta la orilla del Jordán— que

constituyen la historia de esos cuarenta años que debían modelar a Israel para hacerla «una dinastía de sacerdotes y una nación santa».[65] Con las Tablas de la Alianza, escritas una primera vez, después reescritas, renovadas en el Deuteronomio, los hijos de Israel disponen además de todo aquello que es necesario recordar para ser fieles a su parte del contrato de la Alianza. Cuando, hacia el año 100 de nuestra era, treinta después de la destrucción del Templo, los rabinos fijaron finalmente el canon de la Biblia, se sabía todo lo que era necesario saber. «Por primera vez, la historia de un pueblo se inscribía en la de las santas escrituras». Aunque el pasado siendo «conocido», el futuro «cierto», el tiempo por vivir entre la era bíblica y la venida del Mesías, incluso si «permanecía oscuro», no era portador de una «revelación nueva o útil».[66] Con su fuerte linealidad, su fuerte tensión hacia lo anterior, el Éxodo, en todo caso, ha dado forma a las concepciones judías del tiempo, y para terminar, también alas de los no judíos. Este relato, con su progresión en el espacio y en el tiempo, ha vuelto posible concebir y formular otras experiencias, forjar otros relatos. Estos últimos detalles son tomados de Michael Walzer, que consagró todo un libro al Éxodo como paradigma revolucionario a lo largo de la historia occidental.[67]

En la relación con el tiempo, lo que el cristianismo aportó es la ruptura del tiempo en dos, por el acontecimiento decisivo de la Encarnación: el nacimiento, muerte y resurrección del hijo de Dios hecho hombre. Se ha abierto así un tiempo nuevo que vendrá a cerrar un segundo y último acontecimiento, el regreso de Cristo y del Juicio Final. Este tiempo, este intervalo, es un tiempo de espera: un presente que habita la esperanza del fin. Jesús mismo lo anuncia: «Sí, yo les digo, esta generación no pasará sin que todo haya llegado […] Pero el día y la hora, nadie los conoce, ni los ángeles de los cielos, ni el Hijo, sólo el Padre […] Estén atentos entonces, porque no saben qué día viene vuestro señor […] Es por eso que deben estar preparados, por-

que a la hora en que menos se imaginen vendrá el hijo del hombre».[68] Es necesaria la vigilia en su primer sentido: «Ahuyentad el sueño», pide igualmente Lucas.

Pero todavía más que este presente escatológico, lo que es *nuevo* en el Nuevo Testamento, es la tensión instaurada «entre el presente y el futuro, entre el acontecimiento decisivo por el que *todo está cumplido* y el desenlace final que muestra bien que *no todo está acabado*».[69] De esta tensión instauradora surge el orden propiamente cristiano del tiempo en la historia como historia de Salvación, en la cual el *ya* y el *todavía no*, no se equilibran como dos platos en una balanza. El *ya* pesa más, porque la historia está volcada hacia él: nunca se está más allá del «punto decisivo».[70] El mundo ha sido salvado. A esto sigue que el presente abierto por el *ya* es un tiempo privilegiado.

En relación con el pasado, seguramente lo es. Incluso si no se le ha abolido de ninguna manera, el presente viene a aclararlo, a darle sentido como preparación y cumplimiento. Como testimonio de ello tenemos el cuidado de los primeros cristianos para probar que la venida de Cristo ha *cumplido* con las Escrituras: su insistencia en hablar de la *Antigua* y la *Nueva* Alianza, del *Antiguo* y del *Nuevo* Testamento. «Buscad las escrituras, porque vosotros tendréis por ellas la vida eterna, ya que ellas dan testimonio de mí», dice Jesús a los «judíos». Y también a los mismos interlocutores: «Moisés ha escrito de mí».[71] En cuanto al futuro, no se distingue mucho de este presente vivido como «anticipación del fin», de este presente que tiende hacia un fin posiblemente inminente. El Reino llega y esta generación no pasará sin que todo haya concluido. «En verdad, yo les digo, hay algunos aquí que no probarán la muerte antes de haber visto el reino de Dios», dice Jesús a sus discípulos.[72] Más allá de esta espera, nada más puede ocurrir.

Después, una vez pasado el tiempo de los apóstoles, la Parusía se aleja, y al institucionalizarse la Iglesia el tiempo inter-

medio se extiende. Toda la obra de Agustín testimonia este ensanchamiento, aunque sobre este fondo de tensión mantenida. Desde el nacimiento de Cristo, según la carne, el mundo ha entrado en su sexta edad, la de la vejez y la última, antes del *sabbat* del séptimo día en que se realizará la visión de Dios.[73] Habrá entonces terminado el peregrinar, pero al esperar la tensión permanece: no se ve hacia las cosas pasadas, sino hacia Cristo; no se ve tanto al futuro, que también desaparecerá, sino hacia lo anterior (*ante*).

Pero llega un momento, «cuando la herencia política y espiritual de Roma pasa a la Iglesia»,[74] cuando cede la tensión del *ya* y del *todavía no*, constitutivo del presente o del tiempo intermedio. Entre los dos la distancia irá creciendo, incluso si la historia del cristianismo se encuentra entrecortada por fases de reactivación, a veces exacerbada, de esta tensión. Con las herejías y las múltiples reformas proclamadas, abortadas o reprimidas que, por un regreso a los orígenes, quieren hacer del presente un tiempo plenamente mesiánico. Pero el *ya*, tomado en una tradición que se ha nutrido de él y lo contiene, tenderá a ser cada vez más pesado. Contemporáneo de Constantino, Eusebio, obispo de Cesárea, establece el concepto de Historia eclesiástica que, partiendo de Cristo hasta llegar al tiempo presente, fija la tradición mediante el establecimiento de una cadena de testimonios, que instaura todo un sistema de autoridades. Se pedirá, desde entonces, mirar menos hacia el futuro y más hacia atrás: hacia Cristo, con quien todo comienza y quien es también el modelo vivo insuperable. El es el faro, cuyo haz luminoso aclara lo anterior (de Adán a Él) y lo posterior (de Él hacia el fin de los tiempos). «Gracias al hecho de que la fundación de la ciudad de Roma fue repetida en la fundación de la Iglesia católica —aunque, desde luego, con un contenido radicalmente diferente—, la trinidad romana de la religión, la autoridad y la tradición fue retomada por la era cristiana».[75]

Esta inflexión del orden cristiano del tiempo en dirección al *ya*, a un pasado, claro que continuamente reactivado por el ritual, permite en todo caso a la Iglesia reencontrar, retomar y habitar los modelos antiguos de *mos majorum* y de la *historia magistra*, y hacerlos funcionar en su provecho, pero sin jamás identificarse plenamente con ellos; al volverse un poder *temporal*, siempre se proclamará de otro orden de tiempo. Perdura, en suma, una cierta plasticidad del orden cristiano del tiempo en el que presente, pasado y futuro se articulan en la eternidad. Aunque no se confunda ni se reduzca a un solo régimen de historicidad: ni siquiera a aquel que ha pesado tanto, el de la *historia magistra*. Más tarde el tiempo cristiano y el tiempo del mundo se disociaron, al atravesar numerosas crisis hasta la ruptura. Lo que no implica de ninguna manera, sino al contrario, que no se haya pasado de un orden a otro en la medida en que la apertura del progreso iba tomando ventaja sobre la esperanza de la Salvación: una tensión hacia lo anterior y un «fervor de esperanza», volcado hacia el futuro.[76]

Capítulo 3
Chateaubriand: entre el antiguo y el nuevo régimen de historicidad

A diferencia de Ulises, Chateaubriand «leyó» a Agustín. Él fue moldeado por la experiencia cristiana del tiempo, y tuvo por primero y único horizonte un orden católico y monárquico del tiempo. Pero, nacido en 1768, creció en un periodo de crisis intensa y de cuestionamiento de las relaciones con el tiempo. Es por eso que él, cuya vida está desequilibrada por la Revolución, será aquí nuestro guía. Entre Agustín y Chateaubriand, entre el saqueo de Roma por Alarico y la Toma de la Bastilla, muchos nombres tendrán seguramente su lugar, en particular los de Petrarca, Bacon, Montaigne, Perrault o Rousseau, y entre el siglo xv y el xviii hasta que llega el tiempo de las revoluciones, varias experiencias y crisis del tiempo merecerían ser analizadas.[1]

¿Por qué Chateaubriand? Porque fue el último nacido de la nobleza bretona, que venía del antiguo régimen y experimentaba tan fuertemente lo que se transformaba bajo sus ojos en éste, viajero que abandonó primero el Viejo Mundo para reencontrar el tiempo sin edad de los salvajes, él, un vencido de la Revolución, en resumen, comprendió mejor que muchos de sus contemporáneos el nuevo orden del tiempo de los modernos, ya

que supo hacer de esta experiencia de la ruptura del tiempo, de esta falla o brecha, la razón misma de su escritura. Como Agustín antes que él, es un «vencido» en el sentido de Koselleck, porque en él aplica «que a corto plazo la historia sea hecha por los vencedores, pero a largo plazo las ganancias históricas de conocimientos provienen de los vencidos».[2] Es cierto, ni uno ni otro fueron historiadores, pero quizá esto se deba precisamente a que la historia, que sólo existía como género, no les permitía rendir cuenta de sus experiencias respectivas en su radicalidad.

«Yo me reencontré entre dos siglos —escribirá el viejo memorialista, en el momento de cerrar su asombroso monumento de *Memorias de ultratumba*— como en la confluencia de dos ríos; me sumergí en las aguas turbulentas, alejándome con pena de la vieja orilla donde nací, nadando con esperanza hacia una ribera desconocida».[3] Están ahí unas declaraciones retrospectivas; una imagen que ha retomado más de una vez, a manera de balance de una vida. Comencemos ahora por voltear hacia los inicios de la aventura, cuando la confluencia estaba aún lejos de poderse reconocer. Dos obras, el *Ensayo histórico*, su primer libro, publicado en 1797, y el *Viaje en América*, que no aparecerá sino hasta 1827, permiten seguir, durante más de un cuarto de siglo, el juego entre tres términos constitutivos de la tradición occidental: los antiguos, los modernos y los salvajes. Evidentemente no trata aquí de presentar su más larga y rica historia, tampoco de esbozarla en una pincelada. Quisiéramos solamente interrogarlos desde el punto de vista de sus relaciones con el tiempo, poner atención a las temporalidades que transmiten o se inducen por las maneras de articularse en esta turbulenta época.

El viaje del joven Chateaubriand

El *Ensayo histórico* pertenece al vasto conjunto de los escritos americanos. Parte para América en 1791, regresa al principio de 1792, el joven vizconde pasa un breve tiempo por el ejército de los Príncipes, antes de exiliarse en Londres. Es allí, cuando lleva una vida difícil, que se edita el libro. En 1822 regresa a Londres como embajador; volverá a visitar los lugares que le obsesionan con sus «asociaciones de angustia».[4] Publicado por primera vez en 1797, el *Ensayo* se vuelve a publicar en 1826, en el momento mismo en que Chateaubriand (como siempre con gran necesidad de dinero) se ha comprometido con la edición de sus *Obras completas*.[5] En el intervalo, el desconocido joven emigrado ha sido embajador en Londres, pero también en Berlín y en Roma, y por otro lado, ministro de Relaciones Exteriores: pero sobre todo se ha convertido en un escritor famoso. «Partí a América para ser viajero, regresé para ser soldado en Europa, pero no completé ni una ni otra de esas carreras: un genio malo me arrancó el bastón y la espada, y me puso la pluma en la mano». [6] Una advertencia del autor, un prefacio, notas críticas numerosas vienen a indicar y medir la distancia que en adelante lo separa de ese texto, al que él considera, sin embargo, como «uno de los momentos más singulares» de su vida.[7] En efecto, él lo da a leer como un palimpsesto.

A diferencia del *Ensayo histórico*, el *Viaje en América* no conoció una primera publicación, con verosimilitud, porque no existe como texto editado antes de la aparición de las *Obras completas*. «Al publicar sus obras completas, Chateaubriand quiere dar al público escritos inéditos. Durante más de un cuarto de siglo había coleccionado extractos, análisis, una vasta reserva de documentación, de donde extraer infinidad de obras. En 1826 el resto va a servir de base a la penúltima palabra sobre América, puesto que la última será dicha en sus *Memorias*».[8] La penúltima palabra, que finalmente será un nuevo *viaje*, de

donde surgirá bajo los ojos del lector otra América que la que él había ido a ver.

Con los Antiguos y los Modernos se tiene a una pareja que ha estructurado en profundidad, y en larga duración, la historia de la cultura occidental en su relación con el tiempo. Las numerosas querellas que han marcado el ritmo de su historia son, cada vez, expresión de la misma tensión que las constituye.[9] Con el salvaje, que aportan de nuevo las primeras narraciones de viaje al Nuevo Mundo, un nuevo término entra en juego. En adelante no se razonará más a partir de dos términos solamente, sino de tres, es decir, lo más frecuente será dos más uno: los modernos frente a los antiguos/salvajes. De esta historia larga y compleja, sólo me referiré a dos autores, porque son importantes para Chateaubriand.

El primero, resulta evidente, es Rousseau. Pues es matriz, hasta en sus aporías, para el Chateaubriand del *Ensayo* y, aún más allá, hasta los *Tristes trópicos* de Claude Lévi-Strauss, él también buen lector de Chateaubriand. Para Rousseau, los antiguos son y no son, al mismo tiempo, modelos. Frente a los modernos, elogia a los antiguos y desde su lugar se divide entre nostalgia (como testimonio, por ejemplo, jamás interrumpe su lectura de Plutarco) y utopía. Así, durante un tiempo tuvo la intención de escribir una historia de Lacedemonia; busca levantar esos «preciosos monumentos que nos enseñan lo que los hombres pueden ser al mostrarnos lo que fueron».[10] Se trata de ir del pasado al porvenir, pero hacia un futuro al que se hace que llegue, o para decirlo mejor, de fijar un horizonte hacia el cual caminar. Y si la ciudad del *Contrato social* tiene algo de la ciudad antigua, sin embargo no deja de existir como toda sociedad (incluyendo la antigua) en una mutilación con relación al estado de naturaleza. De ahí la apelación al salvaje, oída, puesta en escena y en palabras por el joven Chateaubriand: «¡Oh, hombre de la naturaleza, eres tú el único que me hace sentir or-

gulloso de ser hombre! Tu corazón no conoce la dependencia […]».[11] Lejos de las tempestades y de las revoluciones, el salvaje es como una isla en donde el náufrago espera encontrar un refugio.[12] No se está más en Rousseau.

Apelación del salvaje, apelación al salvaje, pero también apelación al viaje: «Supongamos un Montaigne, un Buffon, un Diderot —expresó Rousseau— viajando, observando, describiendo […]; supongamos que ellos […] hicieran a continuación la historia natural, moral y política de lo que habrían visto; nosotros mismos veríamos surgir un mundo nuevo por debajo de sus plumas, y aprenderíamos de esta manera a conocer el nuestro».[13] A esta famosa exhortación del *Discurso sobre la desigualdad* hace directamente eco esta frase del *Ensayo histórico*: «Si el que, devorado por la sed de conocer, se separa de los placeres de la fortuna para ir más allá de los mares a contemplar el mayor espectáculo que puede ofrecerse al ojo del filósofo, meditar sobre el hombre libre de la naturaleza y sobre el hombre libre de la sociedad, colocados uno cerca del otro en el mismo suelo; si tal hombre, sostengo, merece alguna confianza, lectores, ustedes lo encontrarán en mí».[14] Para el autor de *Tristes trópicos*, ese primer programa trazado por Rousseau hizo de él el «fundador de las ciencias del hombre»[15] y el primero en formular lo que será su propia teoría de la «mirada distanciada», a la que yo hice referencia en el capítulo precedente.

El segundo nombre es el de Joseph-François Lafitau, que es una de las fuentes directas del *Viaje a América*. Misionero en Canadá, jesuita, había publicado, en 1724, *Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos*. El homerismo de los salvajes del *Viaje* proviene principalmente de Lafitau. Pero, en la obra de este último, la comparación está de antemano planteada y reivindicada como instrumento heurístico. Su finalidad está sin embargo en otra parre: Lafirau no pretende fundar la antropología comparada, y de-

muestra, según la fórmula de Arnaldo Momigliano, que los griegos también han sido salvajes. Él quiere esclarecer los orígenes: los salvajes, al igual que los antiguos, se convierten entonces en testigos a ser interrogados, en «huellas» a interpretar para esclarecer la antigüedad más lejana. Ellos testimonian, no tanto por ellos mismos como para más allá de ellos mismos, entendiéndose que es por allá, es decir, su origen común, lo que en última instancia fonda la posibilidad de aproximarlos. Frente a los ateos y los escépticos modernos, Lafitau trata de demostrar la existencia de una religión primordial, por todos lados la misma, y muy anterior a la ley mosaica.[16] Cualquiera que eso sea, independientemente de la perspectiva apologética y de la arquitectura en la cual se inscribe el andar de Lafitau, reglamentado por el paralelismo como productor de inteligibilidad, «naturaliza» el vaivén entre los salvajes y los antiguos.

El *Ensayo histórico* es antes que nada un relato de viaje: viaje hacia el Nuevo Mundo, sin duda, pero antes que nada un viaje interior. He aquí una investigación sobre el trayecto de las revoluciones antiguas y modernas que se inicia por esta interrogación: «¿Quién soy?»[17] Quién soy, precisamente, porque el mundo donde nací se desplomó. Esta pregunta, la que el que está en proceso de convertirse en escritor nunca cesará de plantearse, pluma en mano y una página tras otra la retomará. En la nota, colocada antes de la introducción, Chateaubriand considera su libro como una «especie de diario sistemático» de sus «excursiones mentales».[18] Cuando, por primera vez, avanza solo en medio del «océano» de la espesura americana, describe «la extraña revolución que se opera en su interior».[19] Como si la verdadera revolución fuera ésa, la que él ha venido a buscar, y no de la que huye. Al acabarse en una noche en los bosques del Nuevo Mundo, el libro conduce al lector de las ruinas del Viejo Mundo hacia los desiertos o bosques del Nuevo, cuando el mismo viajero, él, hizo precisamente el camino inverso: primero

fue hacia el Nuevo, antes de volver a considerar el Antiguo y su historia.

Para guiarse en el mundo de los antiguos, el joven emigrado utilizó uno de los *best-seller*[*] del momento, el *Viaje del joven Anacarsis*, publicado por el abad Jean-Jacques Barthélemy en 1788. Pero, cuando el joven Anacarsis, «incapaz de soportar la vida errante» que hasta entonces había llevado, abandona Escitia por Grecia, hasta que la muerte de la libertad griega (en Queronea en 338 bajo los golpes de Filipo de Macedonia) lo regresa finalmente hacia Escitia,[20] el joven Chateaubriand abandona el Viejo Mundo (donde la libertad expiró) para volver a encontrar a los salvajes y su auténtica libertad. Más allá de está situación similar en el recorrido de los viajeros, los escitas ocupan un lugar importante en la economía del *Ensayo*, al grado de poderse hablar de un verdadero paradigma escita.

Así, a propósito de los tres capítulos escíticos, una nota de la primera redacción viene a subrayar: «Voy a presentar al lector la era salvaje, pastoril-agrícola, filosófica y corrupta, para darle así, sin salir del tema, el índice de todas las sociedades, y el cuadro abreviado, aunque completo, de la historia del hombre».[21] ¿De dónde vienen entonces esos escitas, que resumen las tres eras de la civilización, de lo salvaje a la corrupción? Los escitas hicieron su aparición sobre la escena literaria y filosófica con el libro IV de las *Historias* de Herodoto, y suscitaron desde entonces infinidad de reflexiones y comentarios.[22]

Antes de que Chateaubriand los llamara para su demostración, se puede recordar que Voltaire escribió, en 1766, una pieza precisamente titulada *Los escitas*. «Está presentado aquí, de alguna manera, el estado de naturaleza, en oposición al estado del hombre artificial, tal como él es en las grandes ciudades», escribía en el prefacio. Y, después del fracaso de la pieza, precisaba sin rodeos en una carta al rey de Prusia: «*Los escitas* es una obra muy mediocre. Son más bien los pequeños cantones suizos y un

marqués francés, que los escitas y un príncipe persa». Si se consulta el artículo «Escita» de la *Enciclopedia*, que se debe a la puntillosa pluma del caballero de Jaucourt, encontramos en él la descripción del personaje bajo los trazos del buen salvaje. Reducido, de hecho, a las solas necesidades de la naturaleza, el escita no desea nada más. También gozó de una felicidad que los pueblos de Grecia nunca conocieron. Anacarsis, Toxaris, Zalmoxis (el trío de escitas célebres, a los que aún se podría añadir Abatís) son, finalmente, menos filósofos que legisladores. En cuanto a Anacarsis, el más famoso de todos, es un hombre de bien, que murió bajo las flechas de sus compatriotas suspirando: «La sabiduría, que fue mi seguridad en Grecia, fue mi perdición en Escitia».[23]

No obstante, en realidad, el retrato de estos virtuosos escitas se encuentra ya de manera completa en la obra del abad Rollin, quien, él mismo, acepta haberlo tomado del historiador Justin, apoyándose en la autoridad de Homero, sin descuidar una discreta aproximación a la vida de los patriarcas. Sin embargo, su honestidad lo obliga a mencionar una tradición distinta (y muy antigua, ya que se remonta a Estrabón y de hecho hasta Éforo, al siglo IV antes de nuestra era), que los muestra feroces y bárbaros. Sin embargo, él regresa de inmediato a Justin, que antes que Jaucourt, hacía notar que los escitas, no obstante su ignorancia, eran más sabios que los griegos, a pesar de sus legisladores y todos sus filósofos. Anacarsis es también un héroe completamente positivo. Y preguntaba Rollin: ¿Es posible desde entonces «negar a esos pueblos su estima y admiración?» No, por supuesto que no. Pero, continúa, vino el tiempo de la corrupción bajo el efecto del «lujo»: ¿cómo y por quién? «Es a los romanos y a los griegos a quienes se debió este funesto cambio, nos enseña Estrabón».[24] Por lo tanto, todo está claro.

«Los felices escitas, a quienes los griegos llamaban bárbaros». Así se abren los capítulos escíticos del *Ensayo*. Chateaubriand

comienza por hacer suya la visión clásica de los escitas, la de Rollin (o de Jaucourt), aunque añade un paralelo entre los suizos y los escitas, bajo el supuesto de que los griegos fueron a los escitas lo que los franceses son a los suizos: ¡corruptores! No obstante, el paralelo entre las tres eras de Escitia y de Suiza no es estricto: hay lugar para un cierto matiz.

> Los escitas en el Viejo Mundo, los suizos en el mundo moderno, atrajeron los ojos de sus contemporáneos por la celebridad de su inocencia. Sin embargo, la diversa habilidad de su vida debió introducir alguna diferencia en sus virtudes. Los primeros, pastores, amaban la libertad por ella misma; los segundos, cultivadores, la amaban por sus propiedades. Aquéllos tocaban la pureza primitiva; éstos habían avanzado un paso hacia los vicios civiles.[25]

Por lo tanto, no nos movemos en la simple repetición. Rousseau pasó por ahí.

En lo que concierne a los escitas, Chateaubriand introduce dos modificaciones significativas. La vida escita no recuerda más a la de los patriarcas, pero es claramente la del hombre primitivo. Pasar del escita al indígena no plantea, en consecuencia, ningún problema o, para decirlo con mayor exactitud, ninguna diferencia se escapa del uno al otro, ya que paralelamente son hombres de la naturaleza. «Así lo vi bajo los arces de la Érié, estos favorecidos de la naturaleza, que sienten mucho y piensan poco, pues no tienen otra razón que sus necesidades, y llegan a las conclusiones de la filosofía como el niño, entre los juegos y el sueño».[26] Rollin no decía ya nada distinto, pero aquí está reescrito desde el punto de vista del salvaje. «Añado aquí, preciso, por si hubiera necesidad de una nota para la descripción del salvaje mental de América, lo que les falta a Justin, Herodoto, Estrabón, Horacio, etc., en la historia de los escitas. Los pueblos naturales, con algunas pequeñas diferencias, se parecen; quien ha visto a uno de ellos, ha visto a todos los demás». De

ahí, también, la exclamación: «Buenos escitas, ¿qué no existen en la actualidad? Yo habría buscado entre ustedes un abrigo contra la tempestad».[27] Escitia es claramente concebida como una primera América desaparecida, es decir, un refugio. El joven. Chateaubriand decididamente no es el joven Anacarsis: él sólo piensa en huir de Grecia y volver a encontrarse en Escitia.

La otra modificación, más destacada, se encuentra en Anacarsis, no el joven, sino su ancestro, del cual Chateaubriand es el único que hace un personaje negativo. Queriendo ilustrar el esquema de la decadencia sugerido por Estrabón, él no aparece de ningún modo como el sabio que haya ido a ingresar a la escuela de Grecia, tampoco como el «bárbaro» que, en la tradición cínica, haya ido a burlarse de la supuesta «sabiduría» griega. El es simplemente el hombre del progreso, el corruptor: el filósofo. «El se imagina que sus compatriotas eran bárbaros porque vivían según la naturaleza». También se propone aclararles. Es verdad, él paga rápidamente con su vida sus innovaciones, pero la levadura «continúa fermentando». «Disgustados por su inocencia», los escitas bebieron «el veneno de la vida civil», ilustrando así la era «filosófica y corrupta».[28]

«Historia magistra vitae»

Tal es el paradigma escita o «El cuadro abreviado» de la historia humana, que una nota de 1826 vendrá como a tachar de un plumazo: «Estos tres capítulos no son en el tema del *Ensayo* más que ¡las tres cuartas partes de la obra!»[29] ¿Por qué diablos? Su composición está totalmente regida según el principio de la *historia, magistra*, a la cual obedece la composición en conjunto del *Ensayo*, y que rige hasta entonces la relación con el tiempo mantenida por Chateaubriand. Bajo esta forma, la famosa fór-

mula *historia magistra vitae* remonta a Cicerón.[30] Esta expresaba la concepción clásica de la historia como dispensadora de ejemplos (*plena exemplorum*). «Todo pulula alrededor de nosotros como lecciones y ejemplos», recuerda una nota del *Ensayo*.[31] En este punto, las propuestas de Reinhart Koselleck sobre la disolución del modelo de la *historia magistra* son doblemente esclarecedoras: para comprender la posición del mismo Chateaubriand, y asimilar a la vez lo que significa el cambio de régimen de historicidad.

En los análisis, ya clásicos, Reinhart Koselleck, en Alemania en los años 1760-1780, mostró cómo la formación del concepto moderno de historia (*die Geschichte*) vació poco a poco de su sustancia a una concepción de la historia que conjugaba ejemplaridad y repetición.[32] Por el contrario, la Historiaren singular (*die Geschichte*), que se entiende como proceso y se concibe como historia en sí, con su tiempo propio, abandona el *exemplum* y se fija en el carácter único del acontecimiento. De esta manera se cruzan una distancia y una tensión entre el campo de experiencia de los individuos y su horizonte de expectativas.[33] Para decirlo con mayor exactitud, el concepto moderno de historia permite comprender este cruzamiento, dar cuenta de él, y llevarlo a servir al progreso general de la historia. Estas reflexiones de la escuela histórica alemana, formuladas con anticipación, encuentran su verdadera puesta a prueba en la Revolución francesa, que fue vivida por muchos como una experiencia de aceleración del tiempo, acarreando una brutal distensión, es decir, una ruptura entre el campo de experiencia y el horizonte de expectativa.

Ese es precisamente el problema al que se encontró confrontado Chateaubriand que, al escribir el *Ensayo*, se esfuerza en reducir (como se reduce una fractura) la ruptura. El quiere comprender, pero también prever —con los instrumentos intelectuales de los que dispone entonces: el ejemplo y el paralelismo

—, considerando las revoluciones antiguas y modernas «en sus relaciones con la Revolución Francesa».

Parte también del pasado para reencontrar el presente y, de ser posible, ir más lejos, pronosticando el porvenir. Así lo indica claramente una serie de declaraciones a lo largo del *Ensayo*: «La antorcha de las revoluciones pasadas vividas de cerca, nos introdujo audazmente en la noche de la revoluciones futuras. Nosotros comprenderemos al hombre antiguo a pesar de sus disfraces, y forzaremos al Proteo a develarnos al hombre del porvenir».[34] El Proteo evocado es el de Homero, Proteo el egipcio, un inmortal. Para saber cómo regresar a su casa, Menelao debe antes que nada asegurarse con firmeza de él, pues él sabe, para escapar, adquirir las formas más diversas. A continuación, sólo puede interrogarlo. Adivino, como Tiresias consultado por Ulises, Proteo sabe en efecto el futuro y el pasado.[35] Cuando el Proteo de Chateaubriand no es un tercero, no es más que el mismo «hombre de la antigüedad», que el intérprete debe apremiar y descifrar a la luz para que devele al hombre del porvenir. El pasado habla, a condición de saberlo interrogar. «Del cuadro de disturbios de la antigüedad […] yo remontaré por una serie de desgracias, desde tas primeras eras del mundo hasta nuestro siglo». La «remontada» del tiempo se efectúa bien a partir del pasado.[36] «El que lee la historia se parece a un hombre viajando en el desierto, a través de esos bosques fabulosos de la andgüedad que predecían el porvenir».[37] «Quiere usted predecir el porvenir, considere el pasado. Es un elemento seguro que nunca engañará, si se parte del principio: las costumbres».[38]

Chateaubriand moviliza confusamente recuerdos clásicos, de Proteo a los bosques sagrados, para persuadirse de que el pasado aclara muy bien aún el futuro. Pero se está de plano en el *wishful thinking*.[*] Continúa todavía: como «los siglos de la ilustración, en todos los tiempos ha habido aquellos de la servidumbre», y de inmediato, «según los elementos de la historia, [que]

no puedo dejar de temblar acerca del futuro destino de Francia».[39] Surge entonces, como conclusión de la demostración, una «importante verdad»: el hombre «no hace más que repetirse sin cesar»; «circula en un círculo del cual trata en vano de salir».[40] Con esta consecuencia, tanto perentoria como esperada: no hay casi nada nuevo en la Revolución francesa.

Una relación como ésta con el tiempo y con la historia alienta las aproximaciones, incita a buscar paralelismos entre los Antiguos y los Modernos, y deberá justificar la práctica de la imitación. Ya que la historia es fundamentalmente repetición, la comparación (como investigación e inventario de semejanzas) con la antigüedad es el primer momento, indispensable, de un pronóstico bien construido. De hecho, en materia de paralelismo, Chateaubriand no duda entonces de nada y no teme a nadie: Atenas y París, Londres y Cartago, los austríacos y los persas, Cook y Hannon, Critias y Marat, etc. Esto es un «caos», dirá, y repetirá el prefacio de 1826: coquetería por supuesto, pose también, pero no sólo eso.[41]

El no vacila en hacer uso de Tácito, por su propia cuenta, colocando todo el *Ensayo* bajo el signo de esta cita: «*Experti invicem sumus, ego ac fortuna*» («Nos tenemos tomada la medida, yo y la Fortuna.»). Puesta como epígrafe de todo el volumen, la cita es retomada en el capítulo dirigido «a los infortunados».[42] Ahora bien, estas palabras son las mismas pronunciadas por Othón cuando se despedía de sus soldados, antes de retirarse para matarse. Enfermo en Londres, Chateaubriand, mitad Othón mitad Tácito, toma la postura del que está muriendo, y el *Ensayo* se presenta ya, por tanto, como su adiós al mundo: palabras testamentarias, si no es que ya de ultratumba, en todo caso palabras de un moribundo (que no tiene aún treinta años).

Sin embargo, a pesar de sus innumerables citas, de sus posturas a la antigua, de sus múltiples paralelismos, ya conocidos o incongruentes, la imitación es firmemente denunciada como

nociva; «El peligro de la imitación es terrible. Lo que es bueno para un pueblo, rara vez es bueno para otro».[43] Se trata antes que nada del simple reconocimiento de la variedad y diversidad de costumbres. Sin embargo, cuando se regresa a los usos de la antigüedad, Chateaubriand no duda ni por un instante de que los jacobinos siendo «fanáticos admiradores» de las costumbres antiguas, y más «habitantes de Roma y de Atenas», hayan buscado restablecerlas. Sobre el diagnóstico él es, por lo tanto, termidoriano.[44] Tampoco duda de que esta imitación venga a destiempo. ¿Por qué? Por desconocimiento de «la naturaleza de las cosas» (pero, sobre la apreciación de lo que conviene entender por naturaleza de las cosas, él se separa de los termidorianos). Vienen, por supuesto, consideraciones un poco alambicadas, que precisamente muestran que una fórmula del tipo «otros tiempos, otras costumbres» no es todavía accesible.

Al igual que «todas las naciones regresan por la naturaleza de las cosas a la monarquía, quiero decir a la época de la corrupción», pretende usted establecer la democracia.[45] Mientras usted creía imitar a Licurgo, tomaba de hecho «la razón inversa de Licurgo» (la Grecia del tiempo de Licurgo comenzaba a salir de la monarquía). Ahora bien,

> era en el momento mismo en que el cuerpo político, todo manchado por rastros de la corrupción, caía en una disolución general, cuando una raza de hombres se levanta de golpe, se introduce en su vértigo, al sonar la hora de Esparta y de Atenas […] El viejo Júpiter, despertado de un sueño de mil quinientos años en las cenizas de Olimpia, se asombra de encontrarse en Sainte-Geneviève; se pone en la cabeza del mirón de París el gorro del ciudadano de Laconia […] [obligándolo] a escenificar el Pantalón a los ojos de Europa, en esta mascarada de Arlequín.[46]

No estamos tan lejos de la frase de Marx sobre la Revolución, envolviéndose en las costumbres romanas:[47] salvo que, para

Chateaubriand, se está en la farsa y en la burda imitación, y ya más en la tragedia. En todo caso, los revolucionarios eligieron los malos paralelismos, en el mal momento. Evidentemente, todo eso no impide que en la misma página del *Ensayo*, por mediación de Rousseau, deje aflorar la nostalgia de la antigüedad: «Y yo también quisiera pasar mis días bajo una democracia tal como la que con frecuencia he soñado como el más sublime de los gobiernos en teoría; y yo también he sido ciudadano de Italia y de Grecia».[48] Finalmente, la antigüedad puede todavía funcionar como una utopía —accesible en el modo de ensoñación—, pero no debe en ningún caso ser imitada. Aflora, aquí y allá, una explicación por «la diferencia de los tiempos», pero esa diferencia choca con el esquema del regreso de la historia sobre ella misma, agravada por el progreso de la corrupción: los suizos sólo son los escitas del mundo moderno.

Además, el ir y venir entre los Antiguos y los Modernos, con sus paralelismos obligados y denunciados a la vez (lo que se hizo en medio de otros paralelismos), es orientado hacia la conclusión de la primera parte del *Ensayo*: «Es en vano que nosotros pretendamos ser políticamente libres». La libertad civil (o política) «no es más que un sueño, un sentimiento ficticio».[49] De manera que la adopción del punto de vista salvaje trae, finalmente, una desvalorización de la libertad política antigua: sobrestimada, si no francamente ficticia. ¿Qué es, de hecho, un hombre libre en Esparta? «Un hombre cuyas horas son reglamentadas, como las del escolar por la autoridad». El se encuentra constantemente vigilado, controlado, enrolado. ¿Habrá sido diferente en Atenas? Por supuesto que sí; aunque esto no quita que habría sido necesario «tener algún ingreso a fin de ser admitido en los cargos del Estado; y cuando un ciudadano contraía deudas, se le vendía como esclavo». En cuanto a proclamar que los ciudadanos son esclavos de la ley, es «puro juego de palabras.

¿Qué me importa que sea la Ley o el Rey lo que me arrastre a la guillotina?».[50]

Para terminar, sólo le queda al viajero *regresar* a la vida salvaje. Esa será pues la conclusión, a primera vista sorprendente, de este libro, en principio consagrado a un examen histórico de las revoluciones antiguas y modernas. Allá lejos, en América, se expande la única libertad auténtica, es decir, «la independencia individual».[51] Pero que se trata de una perspectiva utópica lo indica el relato del viaje con sus peripecias: la travesía en barco, el naufragio al regreso, el «profundo» sueño que se apodera de Chateaubriand después de la noche de ensoñaciones en el bosque, son algunos indicios que están de acuerdo con el género de la utopía. Y, sobre todo, en adelante la experiencia no será accesible más que bajo la forma del recuerdo.[52] Lejos, por tanto, de ser sólo un apéndice del *Ensayo*, la «Noche en el mundo de los salvajes» representa algo así como el punto de fuga, que será, al mismo tiempo, el punto de vista desde el cual considerar la obra en su conjunto: el lugar que ha hecho posible su escritura. Ella crea un dispositivo narrativo de «mirada distante», que permite expulsar «de espaldas» a todas las partes, de denunciar y de desmontar los paralelismos falibles y criminales utilizados por los revolucionarios, a la vez que se producen otros (virtualmente bien formados), capaces de esclarecer el presente y el porvenir. La obra vale, sobre todo, como refugio sustraído al tiempo: memoria de un lugar.

LA VALIJA AMERICANA[*]

En el *Ensayo*, los paralelismos se tejen entre los antiguos y los modernos, y el salvaje es a la vez central y marginal, casi hasta el final (aun si el escita propone una prefiguración y un doble an-

tiguo). En el *Viaje*, los paralelismos van a establecerse y a multiplicarse preferentemente entre los salvajes y los antiguos. Hasta el punto que los mismos modernos (los americanos) son antes que nada vistos como antiguos y medidos con el mismo rasero de los republicanos romanos.

Desembarca él mismo en Filadelfia «lleno de entusiasmo por los antiguos», como «un Catón». Chateaubriand no quería ver de antemano en Washington más que a un Cincinato. Pero al verlo, pasando en una carroza, «descompondría un poco mi república del año 296 de Roma».[53] No hay entonces ningún lugar para una América moderna. De ahí el malestar resentido por el viajero (que el autor traducirá practicando la autoironía), y la expresión de un «desengaño» político, ya que la imagen no coincide con la realidad. Felizmente, todo se arregla cuando vuelve a encontrar a Washington, donde vuelve a descubrir «la simplicidad del viejo romano».[54] La imagen puede otro tanto empalmarse más fácilmente con la realidad que el reencuentro, ya que si se le relaciona con una carta del mismo Washington, ¡jamás tuvo lugar![55]

Pero él tiene prisa de abandonar esa América, que no es verdaderamente antigua, «que no tiene pasado», donde las tumbas «son de ayer», para llegar a fe la América primitiva, la auténtica, la de los salvajes. En camino, un peregrinaje y un paralelismo, a pesar de todo, se imponen: «Vi los campos de Lexington; fe me detuve ahí en silencio, como el viajero en las Termopilas, a contemplar la tumba de esos guerreros de los dos mundos, que murieron primero por obedecer las leyes de la patria».[56] Es a ese momento o a este estrato del *Viaje* que pertenecen las numerosas comparaciones entre los salvajes y los antiguos (constantemente retomadas de Lafitau). Como los héroes homéricos, los salvajes son a la vez médicos, cocineros, carpinteros. En el combate ellos se insultan, como en el libro de Homero. La relación con los cantos guerreros de Esparta está naturalmente presente;

lo mismo vale para el lugar de la danza, fe las crueldades de la iniciación o el respeto de los iraqueses por los hombres de edad. Por el contrario, es con los romanos con quienes haría falta compararlos por su práctica de incorporación política de la nación vencida, que anuncia «el genio de un gran pueblo».[57] En cuanto a sus fábulas, Chateaubriand no teme referirse a los grandes nombres de Moisés, Lucrecia y Ovidio.[58] Todas esas referencias antiguas y antes que nada homéricas, deberán parecer que están en su lugar correcto, hacer ver que ellas están de acuerdo con todo el primer proyecto americano, que recordaba el prefacio de *Atala*, de «hacer la epopeya del hombre de la naturaleza». Haría falta también, «a ejemplo de Homero, visitar los pueblos que yo quisiera describir».[59] El género elegido fe incitaba a los homerismos de forma y de contenido.

El «Diario sin fecha»[60] (debe entenderse desde el punto de vista de situarse fuera del tiempo del *Ensayo*), porción de duración fluctuante, que acompasa la sola marcación de las horas, en la ignorancia de los días o de las semanas, reencuentra las últimas páginas del *Ensayo* («¡Libertad primitiva, por fin te reencuentro!») y al retomar también frases enteras: «Iba de árbol en árbol, de derecha a izquierda, indistintamente, diciéndome a mí mismo; aquí hay más camino para seguir […]»,[61] La ensoñación, la utopía, están de nuevo ahí. Pero, a diferencia del *Ensayo*, que parecía no tener más llegada que sobre la perdida «en un océano de bosques eternos»,[62] el *Viaje*, que por definición presupone un regreso, lo escenifica. Hay un «Fin del Viaje»: «Errando de bosque en bosque, me aproximaba a los desbrozados campos americanos. Una tarde […] vi una granja […] pedí hospitalidad».[63] Cambio brusco de decorado: se pasa de los desiertos del bosque primitivo a los campos desbrozados. Había, por tanto, otra América, con granjeros, y también con diarios ingleses. Ya que, al resplandor del fuego, Chateaubriand se divierte al leer en «un diario que estaba tirado en el suelo» estas

palabras: *Flight of the King*.[64] En seguida, el llamado del salvaje es reemplazado por la «voz del honor» y la decisión de regresar. En ese instante todo cambia. Renuncia a ser «viajero en América», finalmente tampoco será soldado, sino que exiliado en Londres se volverá escritor. Destruidas para algunos, perdidas durante quince años, finalmente encontradas en una valija, pero jamás olvidadas, las páginas americanas serán el punto de partida de su obra; aun más, esas páginas serán una reserva, como un pozo al que él vendrá a extraer. El *Ensayo histórico*, que podría tener como subtítulo *Viaje de Grecia en América*, pertenece plenamente a ese conjunto.

La experiencia del tiempo

¿Qué hay, en estas obras, del juego del espacio y del tiempo? Con mayor precisión, ¿del efecto del desplazamiento espacial en relación con el tiempo mismo, al momento en que el narrador, al regresar de América y del ejército de los Príncipes, se lanza a la redacción del *Ensayo*? En primer lugar, el tiempo es experimentado como envejecimiento: «Cuando abandoné Francia era joven: cuatro años de desdicha me envejecieron».[65] Al punto, como hemos visto, que este diario de viaje de un yo en busca de sí mismo se presenta, por mediación de Tácito, como palabras de un moribundo: ya de ultratumba. Ya el tiempo es río: del *Ensayo* a la conclusión de las *Memorias*, las referencias y variaciones de ese tema no faltarán. «Cada época es un río, que nos arrastra según la inclinación de los destinos cuando nosotros mismos nos abandonamos a él. Pero me parece que nosotros estamos fuera de su curso. Unos (los republicanos) lo han atravesado con impetuosidad, y todos se han abalanzado sobre el borde opuesto. Los otros han permanecido de este lado, sin querer

desembarcar».[66] Está ahí la especificidad del momento. Unos «se adelantan a nuestra edad», mientras que los otros «quieren permanecer como hombres del siglo XIV en el año 1796». Nadie, en todo caso, se sitúa en el curso del río: entre las dos riberas o entre los dos regímenes de historicidad. Desde el *Ensayo*, Chateaubriand eligió estar en el tiempo, pensar en el tiempo y tener un pensamiento del tiempo, «trabajado por el tiempo que le constituye en incorporarlo a su orden».[67] O, para retomar la imagen arendtiana, eligió como morada la brecha del tiempo.

El tiempo, sobre todo, será percibido como aceleración: «Yo comencé a escribir el *Ensayo* en 1794, y apareció en 1797. Frecuentemente necesitaba borrar en la noche el cuadro que había esbozado en el día: los acontecimientos corrían más rápido que mi pluma; sobrevenía una revolución que hacía que todas mis comparaciones fracasaran: escribía sobre un barco durante una tempestad, y yo pretendía describir como objetos fijos, ¡las riberas fugitivas que pasaban y se abismaban a lo largo de la orilla!»[68] El tiempo corre más rápido que la pluma, el barco atrapado en la tempestad bordea una costa irreconocible o desconocida, que desfila velozmente. Esta observación, que data del prefacio de 1826, es esencial. En esa imagen se indica lo que más ha golpeado a los contemporáneos: este sentimiento de aceleración del tiempo, y en consecuencia de pérdida de puntos de referencia (el barco es llevado y la costa desfila). El presente es inaprensible, el futuro imprevisible y el pasado mismo se vuelve incomprensible.

En el prefacio de los *Estudios o discursos históricos*, de marzo de 1831, Chateaubriand retoma, en un registro diferente, este mismo tema: la aceleración perdura y las ruinas continúan amontonándose.

> Yo no quisiera, en lo que me queda por vivir, recomenzar los dieciocho meses que acaban de pasar. No podrá tenerse jamás una idea de la violencia que me he hecho: me vi obli-

> gado a abstraer mi intelecto, diez, doce, quince horas al día, de lo que pasaba alrededor de mí, para puerilmente dedicarme a la composición de una obra de la cual ninguna persona leerá una línea […] Yo escribía la historia antigua, y la historia moderna golpeaba a mi puerta; en vano yo le gritaba: «Espera, yo voy a ti», ella pasaba al ruido del cañón, llevándose tres generaciones de reyes.[69]

Chateaubriand escenifica el desfase, entre la apurada vida del historiador y el rápido movimiento de la historia. Por más que se abstrae cada día durante largas horas, él se agota en vano al correr detrás de la historia moderna: esfuerzo ridículo y consagrado a un fracaso cada vez más grande. ¡Quién puede interesarse con seriedad en el «naufragio del Viejo Mundo», cuando se está comprometido «en el naufragio del mundo moderno»!

Que él escriba la historia del presente, con el *Ensayo*, o del pasado de Francia, con los *Estudios históricos*, el desfase es, en todo caso, su premio: el retraso es ineludible. ¿Qué hacer en esa situación, sino escribir de todos modos pero representando el desfase, hasta hacer de él el resorte, si no es que la razón misma de la escritura? Pero, en el momento en que edita el *Ensayo*, él además ya no estaba ahí; él venía solamente de comprobar la imposibilidad de escapar a las olas del tiempo: una vez que volvió a atravesar el Atlántico de Oeste a Este, la isla contra la tempestad o el bosque del Nuevo Mundo no eran más que utopías, que de ahora en adelante sólo podrían visitarse en el recuerdo y en la escritura.

Tiempo del viaje y tiempo en el «Viaje»

Publicado treinta y seis años después del viaje real, el *Viaje a América* fue de entrada la parte bella del tiempo. Más aún que

un relato de viaje en primer grado, es de hecho una América revisitada y una reflexión sobre América que propone Chateaubriand: «Treinta y seis años transcurridos desde mi viaje aportaron muchas luces, y cambiaron muchas cosas en el Viejo Mundo y en el Nuevo Mundo».[70] El tiempo está en el corazón del libro. Advertencia, prefacio, introducción dirigidos al lector se suceden, antes de que pueda llegarse al relato en sí «sacado del manuscrito original de Natchez» (siempre la valija americana). Se cree entonces reunirse con las últimas páginas del *Ensayo*. Pero eso sería ignorar otra forma de puesta en perspectiva, que viene todavía a desdoblar el texto. Como sí el viejo Chateaubriand viniera a leer por encima de la espalda del joven viajero de 1791: «Yo dejo hablar al manuscrito», destaca el autor de 1826, «el seguimiento del manuscrito contiene…», o «el manuscrito dice que…», e incluso «al manuscrito le falta», etc. El regreso del acompasamiento «entonces», «hoy», refuerza aún más el efecto de la puesta a distancia.

El prefacio, por fin, consagrado a una historia de viajes desde Homero hasta 1826 y a los descubrimientos recientes del capitán Frankiin, acentúa aún más esta puesta en perspectiva, al punto de borrar o casi llegar a borrar al joven viajero, en búsqueda del paso del noroeste. Ya que «antiguamente, cuando abandonó el hogar como Ulises, él era objeto de curiosidad», hoy, en un mundo donde todo está descubierto, donde todo está trazado de antemano, donde las distancias ya no cuentan, el «viajero oscuro» que era de hecho no ha visto más que «lo que todo el mundo ha visto».[71] Y ¡qué importa entonces que él haya visto o no haya visto todo lo que él había dicho que había visto! ¿Qué objetivo tendría ya enredar? Pero la autoridad que adquirió como viajero la vuelve a ganar, precisamente gracias al tiempo transcurrido, al mutarse en «el último historiador de los pueblos de la tierra de Colón, de esos pueblos en donde las razas no tardarán en desaparecer». También es éste «el registro

mortuorio» de esos pueblos, que él abrirá.[72] Michelet, definiendo al historiador como representante de los muertos y «administrador de sus herencias», no está lejos de lo que dice Chateaubriand. En todo caso, este deslizamiento del viajero al historiador confirma que el siglo XIX parece presentarse como el siglo de la historia, es decir, como la memoria de lo que ya no es y el heraldo de lo que todavía no es. Quizá Chateaubriand vio lo que todo el mundo vio, pero hoy eso no son más que huellas, que pronto acabarán por borrarse. Es este desfase que se da en ese momento lo que lo califica como «último historiador». El «último» viajero es también el último historiador, es decir, y además, totalmente el primero: él ha visto lo que nadie más podrá ver.

El primer efecto de este trabajo del tiempo es hacer surgir otra América. Ni tierra primordial ni utopía salvaje, no está solamente tomada en el tiempo, y caminando con él, más aún toda repleta de tiempo: tanto «la América salvaje» como «la América civilizada» no podrá percibirse más que como una «antigua» América, una República romana coja o desfasada (con un Cincinato en carroza).

Surge indiscutiblemente una «vieja América» salvaje.[73] En el *Ensayo*, el paso al atributo de salvaje se hacía bruscamente, sin transición, dentro de una sola frase.[74] Ahí, «la introducción a la vida salvaje» da lugar a una escena cómica, ya que se realiza por el intermediario de M. Violet, «maestro de danza de los salvajes» y «pequeño francés empolvado y con bucles, como antiguamente».[75] ¿Qué pensar, sobre todo para un discípulo de Rousseau, de estos iraqueses que danzan al son del violín? Pero, más que nada, la mirada del viajero está herida por la «ruina indígena» (lo que es casi una alianza de palabras).[76] El desierto tiene también, por tanto, sus ruinas, como si el *Itinerario de París a Jerusalén* y el *Viaje* cruzaran, por un instante, sus grandes categorías organizadoras. Se entretiene sobre los monumentos

de Ohio, que realmente le interesaron a Chateaubriand. He ahí, en efecto, un conjunto arqueológico imponente, compuesto de fortificaciones, baluartes y de *tumuli*, que no han podido ser más que la obra de un pueblo «mucho más civilizado que los salvajes actuales». ¡Grandeza y ya decadencia! Ha habido por tanto indígenas en estos lugares, antes de los indígenas. ¿Cuándo? ¿Qué pueblo? ¿De dónde vino?[77] América tiene una historia. Al igual que tiene una historia natural: Ohio reveló también el esqueleto de un mamut.[78]

No es diferente a lo anterior el estado político. Se tenía entendido que los salvajes no tenían un punto de gobierno, pues se han confundido estado de naturaleza y estado salvaje. Se ha olvidado, también ahí, el tiempo. Cuando, en realidad, se vuelve a encontrar en su mundo la «tipología» (en sentido estricto) de todos los gobiernos conocidos de los «pueblos civilizados»: despotismo, monarquía, república, pero en el estado de naturaleza. Con esta gran ley, que Chateaubriand enuncia al paso: «Lo extendido de su desierto hizo para la ciencia de sus gobiernos lo que el exceso de población produjo para los nuestros».[79] En consecuencia, añade, ese error habría podido, o debió, ser evitado, si se hubiera querido recordar la historia de los griegos y de los romanos: «cuando nació su imperio, ellos tenían instituciones muy complicadas». Esta observación es interesante por la doble historización que muestra: de los salvajes y de los antiguos. Y, por tanto, el doble distanciamiento que implica. Ni estado de naturaleza puro, ni utopía fuera de tiempo, el mundo americano era en realidad una «civilización que comenzaba», de la cual no se sabrá jamás a lo que podría haber llegado, ya que la civilización europea vino a destruirla.[80]

Al faltar esta perspectiva atenta al largo tiempo y a los cambios que lleva consigo, no se puede escapar a dos maneras «igualmente fieles e infieles» de describir a los salvajes. O bien sólo se habla de «sus leyes y de sus costumbres», y entonces no

se ve más que a «los griegos y los romanos», o bien, no se hace referencia más que a sus «hábitos» y sus «costumbres»; «entonces no se perciben más que las cabañas llenas de humo e infectadas en las cuales habitaban especies de monos con habla humana».[81] Únicamente la temporalización permite pasar del «o bien… o bien» al «y… y»: los salvajes son simultáneamente especies de monos y de griegos y de romanos. Por otra parte, ¿no valdría el mismo principio para los mismos romanos?, continúa aún Chateaubriand. La choza del viejo Catón, ¿parecería mucho más limpia a los ojos de Horacio que la de un iroqués?

Vieja, la América salvaje está también moribunda. Los indígenas, que en lengua iroquesa se daban el nombre de hombres de siempre, *Ongoue-onoue*, han «pasado».[82] Hoy en día, el salvaje no es más un guerrero, sino un «pastor oscuro», más un salvaje en sus bosques, pero un «mendigo a la puerta de la factoría».[83] Hizo un trueque del orgullo por la picardía. Al leer esta evocación fúnebre, situada bajo el signo de la degradación y del agotamiento, no puede dejarse de pensar en los *Inmemoriales* de Víctor Segalen.[84] El mestizo, llamado «leño quemado», es designado como agente activo de la corrupción. Intérprete, intermediario, acumula «los vicios de las dos razas»: «bastardo de la naturaleza civilizada y de la naturaleza salvaje», se vende al mejor postor.

En cuanto a la América «civilizada», si primero había aparecido como una tierra sin pasado (donde las tumbas eran de ayer), su dimensión de tierra de exilio la hizo, paradójicamente, un conservatorio del pasado abandonado o en ruina del Viejo Mundo. Atenas, Maratón, Cartago, Esparta, Menfis, Vérsalles, Florencia, son otros tantos nombres lamosos transportados, trasplantados. «La gloria de todos los países ha puesto un nombre a estos mismos desiertos donde yo reencontré al padre Aubry y al oscuro Atala».[85] Y todos los exiliados que encontraron refugio aquí pueden, repitiendo a su vez los gestos de Andró-

maco, los de Baudelaire, a bordo de un Simoente mentiroso, traer el recuerdo de su patria. Aún más, y como para acabar la metamorfosis de los Estados Unidos en memoria del Viejo Mundo, Chateaubriand hace una relación con la célebre villa de Adriano. El reapropiarse de todos estos lugares célebres de Europa es semejante «a ese jardín de Roma donde Adriano hizo reproducir los diversos monumentos de su imperio».[86] Estos son otros tantos lugares de recuerdo, pero producidos a modo de simulacro. Estas tumbas son, por tanto, cenotafios.

Así, la América de su viaje ya no está y *el sueño de su* juventud se ha desvanecido: no descubrió el paso del noroeste, Francia desapareció de América y el salvaje acaba de morir. Sin embargo, la conclusión, interrumpiendo a este réquiem por una América difunta, presenta de pronto al lector «un cuadro milagroso», totalmente pintado con los colores de la libertad moderna.[87] El *Ensayo* concluye con un himno a la libertad (la independencia) del salvaje, la única auténtica (haciendo parecer a todas las demás libertades, incluida la de los antiguos, como ficticias), el *Viaje* termina en el reconocimiento y la celebración de la libertad moderna. ¿Por qué? El descubrimiento de la república representativa en los Estados Unidos es «uno de los más grandes acontecimientos políticos del mundo». A partir de esa constatación, Chateaubriand reúne o reencuentra la pareja de las dos libertades; la de los antiguos y la de los modernos. Este descubrimiento probó que hay «dos especies de libertades practicables: una pertenece a la infancia de los pueblos, es hija de las costumbres y de la virtud; era la de los primeros griegos y de los primeros romanos, era la de los salvajes de América; la otra nace de la vejez de los pueblos, es hija de la ilustración y de la razón: es esta libertad de los Estados Unidos que reemplaza la libertad del indígena. ¡Tierra feliz, que, en el espacio de menos de tres siglos, pasó de una a la otra libertad casi sin esfuerzo, y por una lucha que no duró más de ocho años!»[88] En relación con el *En-*

sayo, Chateaubriand historiza la libertad del salvaje, pero también la de los antiguos, a la que revaloriza a la vez. El indígena, los primeros griegos y los primeros romanos pertenecen al mismo *momento* de la libertad. Tales son el sentido profundo y el milagro de la historia americana (que es producto de una aceleración del tiempo).

La libertad hija de las costumbres «desaparece cuando su principio se altera, y es propio de la naturaleza de las costumbres deteriorarse con el tiempo». En cambio, la libertad hija de la luz «camina con el principio que la conserva y la renueva», la luz, por el contrario, se fortalece con el tiempo.[89] El tiempo, nuevamente, es el operador. Pero ahí en donde Benjamín Constant teorizó las dos libertades bajo un modo típico ideal,[90] Chateaubriand esboza aquí, más bien con elegancia, una historia de la libertad antigua y de la libertad moderna. Proponiendo un principio de historización (la libertad hija de la luz sucede a la que es hija de las costumbres), ve a los Estados Unidos no sólo como la tierra de invención de la nueva libertad, sino también como el laboratorio donde se efectuó «casi sin esfuerzo» y rápidamente, el paso de una a la otra.[91] No son más los escitas, sino los Estados Unidos, los que presentan un «cuadro abreviado, pero completo», no de las épocas de la humanidad, sino de su historia pasada y en curso: un cuadro *histórico*.

Si el salvaje representaba a la vez el punto de fuga del *Ensayo* y el punto de vista (fuera del tiempo) desde donde considerarlo, la América revisitada, que esclarece el milagro de la libertad, va a proporcionar el punto de vista (en esta ocasión, inscrito en el tiempo) desde donde considerar el viaje efectivo, el lugar a partir del cual el *Viaje* puede ser reescrito, si no es que escrito en sí, sino también el punto de vista desde donde el *Ensayo* mismo va a poder ser releído y retomado (y no reescrito, pues reescribirlo daría como resultado destruirlo). La primera consecuencia de esta repetición del viaje, la más visible quizás, pero no la más

interesante ni la más convincente, es el distanciamiento de Rousseau, casi como ponerlo en el Indice. Es cierto, nos hemos servido de lo que el *Ensayo* contiene de Rousseau para atacar, en ocasiones violentamente, a Chateaubriand. Las notas de la nueva edición, que se emplean para incorporar los lugares comunes de la Restauración de Rousseau, de antemano son, por tanto, una defensa y una respuesta.[92]

Pero, sobre todo, el descubrimiento americano de la libertad moderna viene a destruir el sistema de paralelismos, sobre el cual, sin embargo, estaba construido todo el *Ensayo*. «Yo razoné siempre en el *Ensayo* según el sistema de la libertad republicana de los antiguos, de la libertad hija de las costumbres; yo no había reflexionado lo suficiente sobre esta otra especie de libertad, producida por la luz y la civilización perfeccionada: el descubrimiento de la república representativa cambió toda la cuestión». [93] El prefacio del *Ensayo* (fechado en 1826) se reencuentra casi palabra por palabra en la conclusión del *Viaje*. A partir de esta piedra de toque, todo el *Ensayo* se transforma. A partir de lo anterior, se encuentra acompasado (y por lo tanto descompuesto) por la repetición de este principio en las notas. El paralelismo, operación radicalmente viciada, es, de hecho, condenado como instrumento heurístico. Es de esa magnitud la distancia que separa, en adelante, a los antiguos de los modernos. Ya no es posible pensar que «la antorcha de las revoluciones pasadas vividas de cerca, nos introdujo audazmente en la noche de la revoluciones futuras». Por lo tanto, la *historia magistra* ha dejado de ser: ya no esclarece el presente.

El primer *Ensayo* postulaba que el hombre, evolucionando dentro de un mismo círculo, se repetía incesantemente. En adelante, serán «círculos concéntricos —que van ampliándose sin cesar en un espacio infinito»—, los que representarán mejor el movimiento de la historia. El presente ya no se modela sobre el pasado y no se medirá más con su vara. Por tanto, ya no se va

del pasado hacia el presente (incluso si Chateaubriand todavía no está listo para ir del presente hacia el pasado, a fin de comprender a este último).[94] De esta manera, por la relación con el tiempo que lo constituye y por el que éste instituye, el *Ensayo* se ofrece como ese texto único que, a la vez, se funda sobre el despliegue del *topos* de la *historia magistra* y viene a rechazarla. En el mismo momento en que él hace la experiencia de su obsolescencia, continúa usándolo. El *Ensayo* traduce ese corto momento en el cual, bajo el efecto de la Revolución, el *topos* deja de ser funcional y donde dejar de utilizarlo no es todavía posible. En este sentido, es un texto entre dos siglos: entre los Antiguos y los Modernos, o entre las dos riberas del rio del tiempo. Un monstruo o un libro aparentemente imposible. Sin embargo Chateaubriand, lejos de abandonarlo (que sin este hecho, de no abandonarlo, no sería él mismo), lo conserva y lo retoma, pero llevándolo a sufrir un ligero desplazamiento.

Decide escenificar su imposibilidad y de actuarla hasta hacer de ese desfase el verdadero sentido de su libro. No abandona ni la *historia magistra*, ni el *exemplum*, ni la cita, sino que todo el tiempo los retoma, y al insinuar en éstos el tiempo, los desplaza, los cambia de sitio, incluso minándolos, los pone en perspectiva, poniéndose a sí mismo en perspectiva. El *topos* de la *historia magistra* se ha vuelto imposible y aún no es posible abandonarlo: no todavía. En su estado final, el libro hace la experiencia de una doble imposibilidad: está entre dos regímenes de historicidad: el antiguo y el moderno. En 1841, al momento de concluir las *Memorias de ultratumba*, Chateaubriand regresará una vez más sobre esta experiencia que él prolongará como rasgo de una época: el mundo actual está situado, juzgará él, entre dos imposibilidades: la del pasado y la del porvenir.[95] Es una primera formulación de la brecha.

Más allá del *Ensayo* mismo, ¿podría comprenderse en este doble movimiento, semejante a las olas que incesantemente

traen y llevan, conservando y retomando, un principio de la escritura de Chateaubriand? Obsesionado por el tiempo y por el descubrimiento de la historia como proceso, su escritura es fundamentalmente histórica. Pero, ahí donde el historiador científico del siglo XIX viene a plantear el pasado como separado del presente, él no cesa de reconocer el pasado *en* el presente, lo muerto viene obsesivamente a visitar a lo vivo. Por esa razón su escritura es más memorial que histórica. Como testimonio, de igual forma, el uso de sus fechas. Esta letanía de fechas y de muertos expresa seguramente una obsesión o un «vértigo» de las fechas. Pero, yuxtaponer dos fechas, o más bien sobreponerlas, es a la vez manifestar su distancia, su imposible coincidencia y aproximación de una a la otra: reenviar de una a la otra, es producir un efecto de reverberación, de contaminación.

La fecha discrimina. De esta manera se pasa por el seguro indicio de una escritura historiadora, atenta a las sucesiones y cuidadosa de las disyunciones. Inversamente, yuxtaponer fechas, amontonarlas, constituir series a primera vista improbables y extraer efectos de sentido revela una práctica reglamentada del anacronismo, pronto denunciada como el mayor pecado mayor para la historia profesional moderna.[96] No lo uno o lo otro, tampoco lo uno después lo otro, sino lo uno *y* lo otro, lo uno *en* lo otro. No para fundirlos, sino para hacer surgir la distancia, la del *nevermore*[*] sin duda, pero antes que nada la del sí mismo al *sí* mismo.[97] «Las formas cambiantes de mi vida, de esta manera, son así introducidas unas en las otras».[98] Más allá de Agustín, Chateaubriand puede entonces aparecer como el hermano lejano de Ulises, uno sólo podía llorar al descubrir la distancia temporal, sin poder aún enunciarla, su radical historicidad, esta distancia del sí mismo al sí mismo, el otro no cesó de reconocerla y de examinarla. Escribiendo y reescribiendo sus *Memorias de ultratumba*, durante más de cuarenta años, él hace de la brecha del tiempo, de la separación irremediable entre el

antiguo y el nuevo régimen de historicidad, el principio (de realidad y de placer) de su escritura.

Cuando se trata de escritura biográfica, estas elipsis o estas parataxis cronológicas son la manera de traducir una experiencia de sí a través de lo ineluctable y la repetida no coincidencia de sí mismo a sí mismo, o, para decirlo de otro modo, toma de conciencia y expresión de la historicidad del mundo y de sí. La memoria es el medio de esta «escritura del tiempo, que produce una infusión del yo en la temporalidad a través de los recursos del lenguaje».[99] En un sentido, Chateaubriand es el primer ¡ego-historiador! «Mi primera obra fue hecha en Londres en 1797, mi última en París, en 1844. Entre esas dos fechas, no hay menos de cuarenta y siete años, tres veces el espacio al que Tácito llama una gran parte de la vida humana: "Quindecim annos, grande mortalis aevi spatium"»,[100] frase sorprendente en la que Tácito, presente ya en el exergo del *Ensayo*, el primer libro, se reencuentra en el prefacio del que se conoce como su último libro.

Pero, sobre todo, Chateaubriand habla ahí de él mismo como si él ya no estuviera ahí. El trabajo del tiempo es lo que hace que uno se ausente de sí mismo, hasta la última ausencia; él es alteración; él es otro que se insinúa en el lugar de lo mismo.[101] En el cuadro del *Diluvio*, último trabajo de Poussin, Chateaubriand resalta los «trazos indecisos», antes de añadir: «esos defectos del tiempo embellecen la obra maestra del gran pintor».[102] ¿No buscó él sin cesar por su escritura una analogía con esos «trazos indecisos»? De ahí que, para decir el tiempo y sus «defectos», estos continuos entre el lugar y el tiempo; el regreso a los lugares familiares, semejantes y sin embargo distintos, el peregrinaje, el paso del desierto a las ruinas (el desierto mismo dejando ver las ruinas). De ahí esta escritura itinerante, en donde la duración se pone a prueba como fractura, pero también desfasada o incluso *falta, de actualidad*. El viajero-es-

critor se presenta siempre entre dos escalas temporales; «Yó me observo siempre como un navegante que pronto volverá a subir en su barco».[103]

Las ruinas

Para terminar, juguemos por nuestro lado el juego de las fechas. En abril de 1791, Chateaubriand abandonó un Viejo Mundo en ruinas para ir a sonar en un refugio en los bosques del Nuevo Mundo, antes de regresar unos cuantos meses más tarde al Viejo Mundo y de escribir, en el exilio, su *Ensayo histórico sobre las revoluciones*, del que se acaba de ver hasta qué punto está elaborado entre dos regímenes de historicidad; estaba atrapado en el tiempo. Este mismo año de 1791, en septiembre, Volney publicaba *Las ruinas o Meditaciones sobre las revoluciones de los imperios*: ruinas todavía o ya, pero antes que nada ruinas antiguas del Oriente.[104] De 1783 a 1785, Volney había realmente viajado por Egipto y por Siria, y a su regreso publicó un relato de viaje que había vivamente retenido la atención, en particular, por la riqueza de sus observaciones y su denuncia del despotismo. «Siria y sobre todo Egipto, indicaba el prefacio, bajo la doble relación de lo que antiguamente fueron y de lo que hoy en día son, me parecieron un campo propicio para las observaciones políticas y morales de las cuales quería ocuparme». La cuestión de fondo es la de la relación entre el estado presente y el estado pasado, pero él quiere decir «juzgar por el estado presente cuál fue el estado de los tiempos pasados».[105] El va del presente al pasado.

De manera inversa, el nuevo libro comienza por una larga meditación, en el silencio de las tumbas de Palmita, sobre el porqué de las ruinas. ¿Por qué tantas ciudades, muy opulentas

antaño, no son más que «abandono» y «soledad»? «¿De dónde surgen revoluciones tan funestas?»[106] Después salta del pasado antiguo a un futuro lejano. Quién sabe si un día, sobre las riberas desiertas del Sena o del Támesis, un viajero llorará, al igual que él hoy, en lo que fue Palmita. Frente a lo que parece ser una «ciega fatalidad», el viajero no puede más que quedar preso en una «profunda melancolía». De esta manera, la humanidad únicamente irá de ruinas en ruinas.

Es en este punto en donde se levanta el genio de las ruinas, para enseñarle a «leer las lecciones», de las cuales éstas son portadoras.[107] Son en realidad los mismos hombres, y no alguna divinidad celosa, la fuente de estas calamidades. ¿Cómo? Bajo el efecto del «amor a sí mismo» (que es natural al hombre), pero desordenado por la «ignorancia» y extraviado por «la codicia». Si es verdad que el hombre mismo es el autor de sus propios males, replica el viajero al genio, la «lección» se convierte en algo más desesperante aún. El genio entonces replica; ¿se encuentran los hombres «todavía en los bosques» como en los primeros días?; las sociedades «¿no han dado un paso hacia la instrucción y una mejor suerte?»[108] «Abarcando en un vistazo la historia de la especie, y juzgando el futuro por el ejemplo del pasado, ¿has comprobado que todo progreso le es imposible?»[109] O bien, otra actitud, ¿sostienes tú que «la especie va en deterioro» y buscas hacer valer una «pretendida perfección retrógrada?»[110] Cuando el curso de la historia demuestra lo contrario. «Después de tres siglos, sobre todo, la luz ha aumentado, se ha propagado». Y el genio termina su prosopopeya del progreso por la evocación anticipada de un «movimiento prodigioso en el extremo del Mediterráneo», señalando la entrada en escena de un «pueblo legislador», que la humanidad esperaba, y promesa del inicio de un «nuevo siglo».[111] Pero, sobre esta ruta, es necesario aún quitar el obstáculo, de las religiones, que pretenden cada una ejercer *el* monopolio de la verdad.

Al mirar con el telescopio un poco los años, si no es que los siglos, *Las ruinas* son, en realidad, una toma directa sobre el presente de la Revolución. Si se supone que la meditación se produce en el momento del viaje, por tanto antes de 1789, está totalmente guiada por 1789. El genio es totalmente un profeta retrospectivo, con Volney, diputado a la Constituyente, en el papel de inspirador. Las lecciones de las ruinas, que parecen ir, en conformidad con el esquema de la *historia magistra*, del pasado hacia el presente, sin escapar al círculo de la repetición (capítulo 12, «Lecciones de los tiempos pasados repetidas en los tiempos presentes»), van a encontrarse como suspendidas. El «movimiento prodigioso» que se anuncia, que el genio decide hacer ver al viajero para sostenerlo, pues «quizá el pasado sea demasiado pertinente para desalentar el valor», va a infundir un nuevo esclarecimiento sobre las ruinas del pasado. La astucia del libro está evidentemente en presentar como futuro lo que ya ocurrió o está sucediendo. Volney no se detiene a buscar conciliar la repetición y el progreso, ni a saber si la Revolución es una culminación o ruptura, ni a reescribir la historia a su propia luz. Es demasiado pronto y su objetivo no es ése. El futuro no elucida aún el pasado. Si es cierto que se permanece con el único esquema de la *historia magistra*, sin embargo, el inicio de la nueva era va a suspender su uso. Pronto, la nueva era criticará los abusos o los malos usos.

En 1795, cuando Chateaubriand acumula aún los paralelismos para examinar el porvenir de la Revolución, Volney vuelve a salir de viaje, pero hacia el Oeste esta vez, para América, en donde permanecerá cerca de tres años. Entre tanto, conoció la prisión y foe liberado después del 9 termidor. Nombrado profesor en la Escuela Normal, da una serie de lecciones, las *Lecciones de historia*, donde se da a la tarea de estudiar el tipo de certeza propia a la historia, a la vez que denuncia el mal uso que se hace de ella. Particularmente vehemente contra la imitación nefas-

ta de los antiguos, quisiera «provocar el respeto por la historia, pasado dogmático».[112] Estas *Lecciones de historia* son, antes que nada, una crítica de las lecciones de la historia tal como normalmente se les entendía: una embestida contra la *historia magistra*.

Viajero hacia América, en adelante está sin ilusiones. «Triste del pasado» y «cuidadoso del porvenir», va «con recelo al espacio de un pueblo libre, *a ver si un* amigo sincero de esta libertad profanada encontraría para su vejez un asilo de paz, del cual Europa ya no le ofrece ninguna esperanza».[113] El estallido arrebatador de 1789 ha empañado mucho, oscureciendo tanto el pasado como el porvenir. Ningún genio va ya a levantarse. De América, no regresará finalmente con ninguna meditación o nueva profecía sobre la libertad y el porvenir de los pueblos, sino, más llanamente, con un *Cuadro del clima y del suelo de los Estados Unidos…* Después se unió un tiempo a Bonaparte, que hará de él un senador y un conde del Imperio; se retirará a la campiña, dedicándose solamente a trabajos de erudición sobre las lenguas orientales y la historia antigua. El genio de las ruinas definitivamente se mató.

En marzo de 1831, Chateaubriand, como hemos visto, hace las últimas correcciones a sus *Estudios históricos*. Mientras escribía la historia antigua, la historia moderna golpeaba a su puerta, trayendo todo. La Revolución de julio remitió a Carlos X al camino del exilio y Chateaubriand se ha vuelto como esos historiadores que, cuando se desmoronaba el Imperio romano, «hurgaban en los archivos del pasado en medio de las ruinas del presente».[114] Las ruinas, todavía y siempre, y las revoluciones antiguas y nuevas, sin tregua. Pero el prefacio del volumen, que es también el primer gran texto sobre los estudios históricos en Francia, se presenta, paradójicamente, como un adiós a la historia. Finalmente, él no escribirá la historia de Francia que había proyectado desde hacía mucho tiempo: estos *Estudios* no son

más que las «piedras» de un edificio que jamás se terminará. Le falta tiempo o, más bien, a su «obra» «le falta» su «vida».[115] Sobre todo, parece que este trabajo, «el más largo y el último», el que más le ha costado, «no puede encontrar lectores». Una vez más, se estaría tentado a decir, coquetería y pose, en similitud con las desgracias de René, que se encuentra siempre a contratiempo ¡y a contrahistoria! Hoy, él se encuentra obligado por el contrato de publicación de sus obras completas: siempre el dinero, detrás del cual corre. Pero hay algo más. ¿Quién podría preocuparse mucho, en este momento, por Constantino, Juliano, los vándalos o los francos? «Se trata del naufragio del Viejo Mundo, cuando nosotros nos encontramos comprometidos en el naufragio del mundo moderno»:[116] la falta de actualidad es tan patente como para anularle todo valor. El paralelismo ya no puede reactivarse.

Sin embargo, las circunstancias no son suficientes para explicar este adiós definitivo. ¿No sabe él, en el fondo, que la historia, tal como se espera que sea escrita hoy, no es para él? Por supuesto, él reconoce que «Francia debe recomponer sus anales, para adecuarlos al progreso de la inteligencia»: hace falta, por tanto, reconstruir «sobre un nuevo pian».[117] También admite sin dificultad que en adelante la historia «cambia de carácter con las épocas». De ahí, infiere que «los historiadores del siglo XIX no han creado nada; sólo tienen un mundo nuevo bajo sus ojos, y este mundo les sirve de escala rectificada para medir el Viejo Mundo».[119] Eso es precisamente lo que él no quiere ni puede hacer, pues su escritura memorial no cesa de zigzaguear entre el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo. Cuando se está entre las dos riberas, aunque se nade de una a otra, lo único que se pueden escribir son las *Memorias de ultratumba*, pero no una historia de Francia, que implicaría el manejo de una «escala rectificada». Se escribe *sobre* la brecha del tiempo y se escribe a partir de ella. Se está entre dos regímenes de historicidad. No se re-

nuncia al paralelismo, aun sabiendo perfectamente que ya no es útil. Se amontonan las fechas y se rayan los palimpsestos.

Año 1831: aún las ruinas. El joven Tocqueville hace su presentación. Él se embarca para América, con su amigo Beaumont, con el pretexto de estudiar las prisiones americanas. Proveniente de la antigua nobleza normanda; es, como Chateaubriand, con quien está emparentado, un vencido de la Revolución, vencido en el sentido de Koselleck. Entre el Antiguo Régimen y la Revolución, entre la aristocracia y la democracia, sabrá extraer del «arcaísmo de su posición existencial» «la modernidad de su interrogación conceptual».[119] Como Chateaubriand en 1791, la Revolución lo conduce hacia América, pero las condiciones son totalmente diferentes. Sólo se trata de una misión, lo que le permite tomar distancia de los legitimistas, antes de regresar «libre de todo compromiso con quien sea» y habiendo adquirido «en el mundo de un pueblo tan célebre» conocimientos que «acaban por hacerte sobresalir del montón».[120] Han pasado cuarenta años desde que el joven de Bretaña se embarcó, en la búsqueda del paso del noroeste ¡con Rousseau en su bolsa! El bosque sin caminos, en donde el primero aspiraba a perderse, no es el del segundo. Para lograr que un corresponsal comprenda que en América todo se desenvuelve a partir de un principio único, Tocqueville escribe lo siguiente: «América se podría comparar a un gran bosque atravesado por una multitud de caminos derechos que llegan al mismo lugar. No se trata más que de reencontrar el punto de la circunferencia, y todo se descubre de un solo vistazo».[121] ¡Bosque a la francesa! Al fin hay como un paso de relevo del uno al otro. Para agradecerle por haberle enviado *De la democracia en América*, Chateaubriand le manda esta tarjeta: «Ya se hablaba un poco de mí cuando yo lo veía niño en Verneuil. Cuando usted regrese, me verá como un niño; se hablará de usted y ¡yo seré olvidado!»[122]

Si América ya no es un «refugio», ¿qué es entonces? Menos el Nuevo Mundo que el laboratorio del «mundo nuevo»: por venir. La América observada por Tocqueville, es como el Proteo del pasado que Chateaubriand tomó para cuestionar, o como el genio de las ruinas, que descubre el porvenir revolucionario a los ojos del viajero entusiasmado. Con Tocqueville, nosotros estamos de lleno en el juego de los regímenes de historicidad. Todo parte una vez más de las ruinas, ruinas ya dejadas por la Revolución y en medio de las cuales «hoy todavía se ve avanzar la irresistible revolución, que marcha desde hace tantos siglos a través de todos los obstáculos».[123] Ya no se trata más de ruinas del pasado, sino de ruinas recientes, en medio de las cuales «parecemos querer fijarnos para siempre».[124] «El mundo que se levanta está [en efecto] aún a medias, inscrito bajo los residuos del mundo que cae, y, en medio de la inmensa confusión que presentan los quehaceres humanos, nadie sabría decir qué permanecerá de pie, de las viejas instituciones y de las antiguas costumbres, y cuáles de ellas acabarán por desaparecer».[125]

El viaje por América se manifiesta como el medio para hacer hablar a estas ruinas y disipar la confusión, pues allá lejos, la gran revolución social —la larga marcha hacia la igualdad de condiciones— parece «casi haber alcanzado sus límites naturales». Al viajero, América le ofrece, por tanto, una perspectiva desde la cual reconsiderar a Europa. «Yo refería mi pensamiento hacia nuestro hemisferio, y me parecía que allí distinguía algo análogo al espectáculo que me ofrecía el Nuevo Mundo».[126] Evidentemente, no se trata ya de una América utópica, fuera de tiempo, como la de Chateaubriand, la primera al menos, sino de una América ya inscrita en el curso del tiempo y del porvenir de Europa, que permiten, en todo caso, ver más lejos, más allá de la misma América en sí. «Confieso que en América yo vi más que América: busqué en ella una imagen de la democracia en cuanto tal […], para saber lo que nosotros podemos esperar o

temer de ella». Al ambicionar recoger de su viaje «enseñanzas de las cuales pudiéramos beneficiarnos»,[127] Tocqueville se percibe a sí mismo como una especie de vigía que, mientras que los partidos «se ocupan del día siguiente», ha «querido reflexionar sobre el futuro».[128] Aún se trata de mirada distanciada, pero practicada de otra manera: a partir del futuro.

En suma, Tocqueville regresa al esquema de la *historia magistra* (se conserva la forma) pero en adelante la lección viene del futuro y ya no del pasado. Por eso pone esta enseñanza en acción, de la forma más precisa, al momento de concluir su libro: «Aunque la revolución que se opera en el estado social, las leyes, las ideas, los sentimientos de los hombres, está muy lejos de estar terminada, ya no se podrían comparar sus obras con nada de lo que se ha visto antes en el mundo. Yo me remonto de siglo en siglo hasta la antigüedad más lejana: no percibo nada que se parezca a lo que está bajo mis ojos. El pasado ya no aclara el porvenir, el espíritu camina en las tinieblas».[129] Ya no puede confiarse, como Chateaubriand todavía lo hizo en 1794, en que «la antorcha de las revoluciones pasadas pero vividas de cerca», se introdujo «audazmente en la noche de la revoluciones futuras». El antiguo régimen de historicidad, que fue precisamente ese tiempo en el que el pasado aclaraba el porvenir, ha definitivamente caducado. En un mundo «totalmente nuevo» hace falta una «ciencia política nueva», la que justamente el libro de Tocqueville se esfuerza por elaborar,[130] al ponerse, tal como un vigía, a pensar en el porvenir.

Orden del tiempo 2

En un poco más de medio siglo, estas tres meditaciones sobre las ruinas y estos tres viajes a América que acabamos de evocar, tradujeron tres experiencias del tiempo. Han sido para nosotros tres testimonios de un profundo volver a cuestionar el orden del tiempo. Volney, Chateaubriand, Tocqueville, supieron, cada uno a su manera, que el antiguo régimen de historicidad, tanto tiempo sostenido por el modelo de la *historia, maestra*, ya no podría funcionar. La inteligibilidad de lo que sucedería implicaba la articulación de otra forma para las categorías del pasado y del futuro, a falta de lo cual el espíritu andaría «en tinieblas».

Sin sorpresa, el retorno más claro apareció en Chateaubriand, quien pasó en un cuarto de siglo de la visión de una América primitiva, refugio del hombre según la naturaleza, como hubieran podido sedo según la tradición los antiguos escitas, a la de la tierra que supo inventar, en poco tiempo, la libertad moderna. Ya no conservadora o utopía del pretérito, ella es en adelante el crisol donde se forja el porvenir. El Nuevo Mundo de los descubridores se ha convertido en el mundo nuevo, el de la igualdad, hacia el que marcha más lenta y difícilmente el Viejo Mundo. Viejo, éste lo será por partida doble en lo sucesivo: en el sentido del siglo XVI, por supuesto, pero también en es-

te nuevo sentido por el que es menos avanzado que América. De una orilla a otra del Atlántico se cruzó una distancia entre la experiencia y la espera. De manera que hacer la travesía es para Tocqueville, finalmente, una forma de reducir esta distancia, yendo a «buscar» la experiencia para esclarecer, incluso fijar la espera orientando la acción. Así, permanece fiel, nótese, al esquema de la *historia magistra*, pero transformándolo, puesto que la luz en adelante proviene, ya no del pasado sino del futuro. Con este instrumento, desde ese momento se podrá elaborar esta «nueva ciencia política».

Dejemos el año 1789 y el Atlántico para volver, dos siglos más tarde, al inicio de 1989 y a la ribera de otra importante crisis del tiempo que se extiende alrededor de esta fecha, que se ha convertido en simbólica. Si el paisaje es más familiar, por estar más cercano a nosotros, no necesariamente es más fácil orientarse por estar demasiado cerca. Los materiales abundan, los comentarios y los estudios también. Cada librería contribuye con su aportación. Por esto, aún más que para nuestros ejercicios precedentes, que valoran más bien un punto de vista alejado, conviene encontrar para estos dos capítulos, que son ejercicios de contemporaneidad, una entrada a la vez precisa y lo más esclarecedora posible. No obstante, sin perder lo ganado en la experiencia de la mirada distanciada. «Memoria» y «patrimonio», dos palabras maestras del momento, nociones rectoras de nuestro espacio público, me han parecido responder a estas exigencias.

Ninguno de los dos términos será cuestionado por sí mismo, ni mostrado en sus múltiples vueltas y desvíos, antes bien serán revisados cuidadosamente, tanto el uno como el otro, desde el punto de vista del tiempo. Para memoria, *Los lugares de memoria* nos servirán de introducción. En cuanto a patrimonio, será un examen superficial del desempeño de la noción el que nos servirá de hilo conductor. ¿De cuál orden del tiempo son, tanto

el uno como el otro, traducción, y quizá igualmente expresión, para llevarnos a cuestionarlos? ¿De cuál crisis del tiempo son éstos indicio? El régimen moderno de historicidad, que hemos visto toma forma alrededor de 1789, ¿es todavía funcional? La inteligibilidad, ¿viene todavía y siempre del futuro, así como todos los que conciben el progreso se han atrevido primero a pensarlo, antes de afirmarlo con una seguridad cada vez mayor? El «hecho nuevo» no podía más que ganarle al «hecho histórico». Hoy en día, en esta evidencia de la memoria y de la centralidad del patrimonio, al igual que en las polémicas en torno a la memoria y a la historia, ¿hace falta reconocer un «regreso» de la categoría del pasado, una nostalgia por el viejo modelo de la *historia magistra* o, más bien, un predominio, inédito hasta ahora de la categoría del presente? El momento mismo del presentismo. Pero el patrimonio, ¿es obligatoriamente «preterista»? No, en la medida en que la gestión que consiste en «patrimonializar» el entorno induzca a reintroducir el futuro.

Capítulo 4
Memoria, historia, presente

«Francia debe recomponer sus anales para ponerlos de acuerdo con el progreso de la inteligencia». La fórmula está, una vez más, tomada de Chateaubriand: la proponía en el prefacio de sus *Estudios históricos* mencionados en el capítulo precedente. El se mostraba como un historiador superado por la historia: «Escribía la historia antigua, y la historia moderna llamaba a mi puerta».[1] ¡De nuevo la historia, de prisa como el correo, iba más rápido que él! Sería necesario —señalará en sus *Memorias* — poder «hacer historia a bordo de un carruaje». En Alemania, Lorenz von Stein, teórico de la historia, señalaba de la misma forma en 1843: «Es como si a la historiografía se le dificultara seguir la historia».[2] Por supuesto, al afirmar esto, Chateaubriand seguía siendo amo, pues hacía de su propio anacronismo el móvil y el motor de su escritura. En cuanto a la recomposición de los anales según el progreso de la inteligencia, es decir, plenamente sincronizados con el régimen moderno de historicidad, esta tarea no era finalmente para él. En efecto, era la joven generación de historiadores liberales, comenzando por Augustin Thierry, la que debía encargarse de ello.

De hecho, la historia nacional se convertiría durante mucho tiempo en el gran tema de los historiadores franceses y el lema de Chateaubriand podría figurar en el epígrafe de numerosas

obras, o cuando menos de las más audaces a todo lo largo de los siglos XIX y XX, seguramente hasta Lavisse, incluso hasta la empresa misma de *Los lugares de memoria* de Pierre Nora. Claro está, no es que la situación fuera la misma, pero tanto para Chateaubriand en 1830 como para Nora al inicio de la década de 1980, se trataba de partir de un diagnóstico llevado hasta el presente y tomar nota. Para reconstruir «sobre un nuevo plano», decía Chateaubriand, para preguntarse, de antemano, lo que quiere decir «recomponer» en el caso de Nora: ¿se puede todavía escribir una historia de Francia, cómo y por qué?[3]

El momento de *Los lugares de memoria* (1984-1993) finalmente tuvo lugar alrededor de 1989: concebido e iniciado antes, el proyecto es finalizado después. Si lo pensamos entonces, en Francia, en el bicentenario de la Revolución, repitiendo por anticipado algunas guerras biliosas en las que cada uno debía hacer su parte, la caída del muro de Berlín, en la que nadie soñaba, tomó a todo mundo desprevenido.[4] Pero esta empresa acompañó la ola memorialista que después de la mitad de los años setenta se extendió por Francia. La registró como un sismógrafo, la reflejó como un espejo, y reflexionó sobre ella.

Entre los múltiples indicadores posibles de ese movimiento de la memoria, bastará mencionar la película de Marcel Ophüls *Dolar y compasión*, que debió esperar hasta 1971 para ser difundida, seguida de *La Francia de Vichy, 1940-1944*, de Roben Paxton, minuciosa acusación contra el régimen de Pétain, aparecida en 1972. Pero también, en otro tenor, *El caballo de orgullo*, en 1975, de Pierre-Jakez Hélias. Esas «memorias de un bretón del país bigudí», nacido en 1914, recrean una civilización popular bretona. El libro alcanzó rápidamente el millón de ejemplares. *Shoah*, la película de Claude Lanzmann, en 1985; en 1987, *Los asesinos de la memoria*, de Pierre Vidal-Naquet, desmontando y denunciando el negacionismo; el mismo año, *El síndrome de Vichy* (*1944-198…*) de Henry Rousso. Al empren-

der una investigación sobre Vichy, Rousso había descubierto que «ya no era el turno de la medicina forense, sino más bien de la medicina a secas, incluso del psicoanalista». Y tantas más, hasta el último libro de Paul Ricœur, aparecido en 2000, para el milenio, *La memoria, la historia, el olvido*. En un plano más tangible, son más visibles, al ser también testimonio de ello: la renovación activa o museificación de los centros históricos urbanos, la multiplicación de los ecomuseos o museos de sociedad, y la ascensión del Patrimonio.[5]

Pero de Chateaubriand a Pierre Nora, para regresar a nuestro punto de partida inicial, sorprende inmediatamente la diferencia en la relación con el tiempo. El «nuevo plano» invocado por los «avances» de la inteligencia ciertamente remite a una visión del tiempo como perfeccionamiento y progreso: el de la libertad hija de las costumbres descubierta en América, el que hacía del *Ensayo histórico* revisado un testigo de esta marcha. Pero sabía también que la manera de trabajar de los historiadores liberales que tomaban al nuevo mundo como una «escala rectificada para medir al viejo mundo», estaba en las antípodas de su vocación de escribano, cuya escritura no es más que listados incesantes de uno a otro.[6] En el momento de emprender lo que después se convertiría en *Los lugares de memoria*, Nora no solamente no invocaba ningún tiempo progresista, sino que no salía del círculo del presente. Por el contrario, señalaba, «la desaparición rápida de nuestra memoria nacional me pareció que exigía un inventario de los lugares en los que selectivamente se encarnó».[7] Un inventario previo a una muerte anunciada.

Fernand Braudel todavía tuvo la audacia de lanzarse a una larga Historia de la Francia solitaria, al estilo de Michelet, pero al partir mucho más tarde que él (Michelet le consagró cuarenta años), no pudo explorar hasta el final esa *Identidad de Francia* en la que se reúnen singularidad y permanencia.[8] De ninguna manera se trata de la memoria, sino de una historia sustraída de

lo más profundo de la larga duración, esta «enorme superficie de agua casi estancada» que insensible pero irresistiblemente «arrastra todo con ella».[9] Si se trata de una empresa colectiva excepcionalmente larga, *Los lugares de memoria* no han tenido tampoco un artífice que a lo largo de sus intervenciones volumen tras volumen, haya dado su «interpretación», casi en el sentido musical de la expresión, de la historia de Francia: su pequeña serenata.

Así como ya lo había anunciado, la cuestión que nos sirve de hilo conductor es la del orden del tiempo, del cual dan testimonio *Los lugares*, comprendidos antes que nada como proyecto intelectual. Al poner en primer lugar a la memoria, ¿en qué articulación del pasado, del presente y del futuro se encuentran? Pues es evidente que comienzan por no reconducir el régimen moderno de historicidad. Más allá de ellos mismos y de su paso, *Los lugares* nos servirán también de proyector para aclarar las temporalidades movilizadas por el género de la historia nacional en el curso de su historia. Pero antes, tomemos de nuevo alguna distancia y practiquemos otra modalidad de la observación a distancia.

LAS CRISIS DEL RÉGIMEN MODERNO

¿No podría incluirse, tan solo como hipótesis, al régimen moderno de historicidad entre esas dos fechas simbólicas que son 1789 y 1989? ¿Será necesario llegar a pregonar que manifiestan su entrada y su salida de la escena de la gran historia? ¿O que por lo menos marcan dos pausas, dos fallas en el orden del tiempo?[10] Desde ese punto de vista, el 11 de septiembre de 2001 no aportará un cuestionamiento fuerte a dicho esquema, a menos que la administración estadounidense haya decidido

colocarlo como punto cero de la historia mundial: un nuevo presente, un único presente, el de la guerra contra el terrorismo. En todo caso, el 11 de septiembre llevó al límite la lógica del acontecimiento contemporáneo que, al dejarse ver en su propia constitución, se historiza en seguida y es ya, en sí *mismo, su propia conmemoración: bajo* la mirada de las cámaras.[11] En ese sentido, es absolutamente presentista.

Entre los actores mismos y entre aquellos que casi inmediatamente han intentado dar cuenta de ello, la Revolución francesa pudo ser descifrada notablemente como un conflicto entre dos regímenes de historicidad. Se interpeló al pasado, se invocó ampliamente a Roma y a Plutarco, todo para proclamar a todo lo alto que no existía modelo y que no era necesario imitar nada. La trayectoria del mismo Napoleón puede aclararse bajo esta misma luz. Llevado por el nuevo orden del tiempo, siempre quiso adelantarse a sí mismo —«iba tan rápido que apenas tenía tiempo de respirar por donde pasaba», hacía notar Chateaubriand— y quedó, no obstante, fascinado por los héroes de Plutarco hasta entrar de espaldas en su futuro, como lo señalaba Valéry, haciéndose pasar por un seudoheredero de un linaje.[12] Él también tejió su destino de héroe finalmente trágico entre dos regímenes de historicidad.

Las características del régimen moderno, tal como se destacan en los análisis ya clásicos de Koselleck, son, ya lo hemos visto, el paso del plural alemán *die Geschichten* al singular *die Geschichten* la Historia. «Más allá de las historias está la Historia», la Historia en sí, que, según la fórmula de Droysen, debe convertirse en «conocimiento de sí misma».[13] Sobre todo, es conocida desde entonces como proceso, con la idea de que los acontecimientos no tienen lugar solamente *en* el tiempo, sino *a través* de él; el tiempo se convierte en actor, si no es que en «el actor». Las lecciones de la historia son sustituidas ahora por la exigencia de la previsión, puesto que el pasado no ilumina más el

futuro. El historiador ya no elabora el ejemplo, sino que está en busca de lo único. En la *historia magistra*, el ejemplo relacionaba el pasado con el futuro a través de la figura del modelo por imitar. Detrás de mí, el hombre ilustre estaba delante de mí o frente a mí.

Con el régimen moderno, el ejemplo, como tai, desaparece para dejar lugar a lo que no se repite. El pasado es, por principio, lo que regresa a lo mismo, por posición, ya superado. Más adelante, un día, cuando se presenten las condiciones, los historiadores podrán establecer una ley, como ha sucedido en las ciencias de la naturaleza. O, para retomar una formulación propia de la historia-ciencia de finales del siglo xix, el día glorioso de la síntesis acabará por nacer, pero al esperar, la historia debe, como un artesano necesitado, limitarse alo ordinario e ingrato del análisis. Es muy pronto. En todo caso, el porvenir, es decir, el punto de vista del porvenir, ordena: «La historia se convirtió en lo esencial en una conminación que dirige el Futuro a lo Contemporáneo».

El requerimiento, agregaría yo todavía, para completar la fórmula tomada de Julien Gracq, se extendió también hacia el pasado y se impuso a los historiadores que a lo largo del siglo xrx organizaron y concibieron su disciplina como la ciencia del pasado. Ese futuro que ilumina la historia pasada, ese punto de vista y ese *telos* que le dan sentido, tomó con los hábitos de la ciencia, cada vez más, el rostro de la Nación, del Pueblo, de la República, de la Sociedad o del Proletariado. Si existe todavía una lección de la historia, viene del futuro, y ya no del pasado. Está en un futuro que llegará cual ruptura con el pasado, al menos como diferente de él; mientras que la *historia magistra* se basaba en la idea de que el futuro, si no repetía exactamente el pasado, al menos no lo excedía jamás, puesto que se movía dentro del mismo círculo (aun cuando Chateaubriand hubiera arriesgado mucho la imagen de los círculos concéntricos), con

la misma Providencia o las mismas leyes y, en todos los casos, con hombres dotados de la misma naturaleza humana.

¿Por qué esta hipótesis de dos rompimientos: 1789 y 1989? Ciertamente no para bloquear la reflexión y alejarse repitiendo el final de todo y de la historia, en particular, al no tener ya desde entonces la democracia otro rival, sino al contrario, para estimular, lanzar de nuevo esta cuestión, desterrando la evidencia del presente. También, el leer *Los lugares de memoria* desde una perspectiva amplia o de una historia de larga duración de las relaciones con el tiempo, conduce a cuestionarlos como una manera de trabajar a partir de este rompimiento (que no se reduce al 9 de noviembre de 1989 únicamente, fecha de la caída del Muro), aunque también podría trabajarse buscando proponer una aproximación y una historia. Dichos rompimientos, llamémoslos incluso brechas en el tiempo, retomando el diagnóstico dado por Hannah Arendt, son esos intervalos enteramente determinados por cosas que ya no son y por cosas que todavía no son.[14] Brechas, pues existe un tiempo de pausa, y por ello el tiempo parece desorientado. Chateaubriand, recordemos, concluía sus *Memorias* bajo la comprobación de dos imposibilidades entre las cuales se encontraba colocado el mundo de 1840: la imposibilidad del pasado, la imposibilidad del futuro.[15] Volveremos sobre ello en el momento de concluir.

Tal hipótesis no implica de ninguna manera que el régimen moderno no haya conocido cuestionamientos antes de 1989, que no haya habido otras crisis del orden del tiempo. Muy por el contrario. Comenzamos por ahí en la introducción.[16] Un régimen de historicidad, además, nunca ha sido una entidad metafísica, descendida del cielo y de alcance universal. No es más que la expresión de un orden dominante del tiempo; tejido a partir de diferentes regímenes de temporalidad, es, para terminar, una manera de traducir y de ordenar las experiencias del tiempo —maneras de articular el pasado, el presente y el futuro

— y de darles sentido. Es necesario que, para la aprehensión y la expresión de estas experiencias, la descripción fenomenológica agustiniana de los tres tiempos siga siendo siempre el punto de referencia esencial. ¿Cuántos regímenes podrán contarse? Lo ignoro. El ejemplo del régimen heroico polinesio muestra, al menos, que tenemos un inventario abierto y que no estamos encerrados en la sola autocontemplación de la historia europea. Objetado en el momento mismo de ser instaurado, aunque ciertamente jamás totalmente instaurado (salvo en el mejor de los mundos), un régimen de historicidad se instala lentamente y dura mucho tiempo.

Tal ha sido el caso del gran modelo de la *historia magistra* antigua (del que no hará falta por lo demás exagerar el carácter uniforme o que comprende todo).[17] Fue retomado por la Iglesia y por los clérigos medievales cuando asumieron la tarea de escribir la historia. Más profundamente, el régimen cristiano pudo combinarse con el de la *historia magistra*, en la medida en que el uno y el otro miraban hacia el pasado, hacia un *ya*, incluso si el ya de los Antiguos no era de ninguna manera el de los cristianos (actuando sobre el horizonte de un *todavía no*). No quiere decir que este antiguo régimen de historicidad no haya conocido muchos cuestionamientos durante su larga historia. Por ejemplo, en Francia, durante la segunda mitad del siglo XVI. Entre muchos indicadores posibles, podríamos recordar la publicación en 1580 de los *Ensayos* de Montaigne, en los que se ve el *exemplum* antiguo desestabilizado en un mundo en perpetuo movimiento. Se destruye mientras se convierte en «singularidad».[18] Decidido a ser un nuevo Plutarco, Montaigne escribe finalmente los *Ensayos*. «Es a mí a quien describo», lanza la advertencia al lector. Del mismo modo, un siglo más tarde, el estallido de la Querella entre los Antiguos y los Modernos (1687) marcó un momento decisivo de la crisis del tiempo. Si, como lo demuestra Perrault, los Modernos superan a los Antiguos, si ha

habido progreso y perfeccionamiento en casi todos los campos, es necesario que el tiempo no actúe todavía sobre un futuro del que vendrá la luz. La perfección casi puede alcanzarse en el siglo de Luis xiv.[19] En efecto, ¿cómo autorizarse a pensar más allá del soberano absoluto?

En fin, no se puede pasar de un régimen a otro sin periodos de conflicto. Se producen interferencias, frecuentemente trágicas. La Revolución fue uno de esos momentos. Colocado entre Volney y Tocqueville, Chateaubriand nos guió; él, que no cesó de observar y de convertirse en comentarista de esos tiempos intermedios y de sí mismo, atrapado y constituido por esos intervalos. Con este mismo enfoque incluso aumenta la inteligibilidad del destino de Napoleón.

La ascensión del presentismo

Finalmente el siglo xx unió futurismo *y presentismo. Si en un* principio fue más futurista que presentista, terminó siendo más presentista que futurista. Futurista, lo fue con pasión, a ciegas, hasta lo peor, todos lo saben desde entonces. El futurismo debe entenderse aquí como la dominación dei punto de vista del futuro. Tal es el sentido imperativo del orden del tiempo: un orden que no cesa de acelerar o de presentarse como tal. La historia se hace entonces en nombre del porvenir, y debe escribirse de la misma manera. El movimiento futurista impulsó esta postura hasta el extremo. A semejanza del *Manifiesto del partido comunista*, el *Manifiesto futurista*, dado a conocer por Marinetti en 1909, desea ser un acto resonante de ruptura en relación con el antiguo orden. Debe liberarse a Italia de «su gangrena de profesores, arqueólogos, cicerones y anticuarios», al declarar que «el esplendor del mundo se ha enriquecido por una nueva belleza:

la belleza de la velocidad». Es sintomático que sea en el lugar mismo donde Europa forjó su noción de patrimonio, donde surgió una impugnación radical.[20] «Con más belleza que la victoria de Samotracia», un automóvil «rugiente» es su expresión más viva. «Nos encontramos sobre el último promontorio de los siglos», agrega Marinetti, «¿qué caso tiene mirar hacia atrás […]?» Un año más tarde, el *Manifiesto de los pintores futuristas* es todavía más radical: «¡Camaradas! Les declaramos que el progreso triunfante de las ciencias produjo cambios tan profundos en la humanidad que un abismo se ha abierto entre los dóciles esclavos del pasado y nosotros, libres y ciertos de la radiante magnificencia del porvenir […] Pero Italia renace, y a su Risorgimento político hace eco su renacimiento intelectual».[21] Las vanguardias artísticas se lanzaron con este impulso a la búsqueda de esta radiante magnificencia.

Pero el *Manifiesto futurista* muestra también cómo puede pasarse del futurismo al presentismo, o cómo el futurismo es (ya) también un presentismo. Cuando Marinetti proclama: «El Tiempo y el Espacio murieron ayer. Vivimos *ya* en el Absoluto, pues *ya* hemos creado la eterna velocidad omnipresente», el presente se encuentra «futurizado», o ya no hay más que presente. Gracias a la velocidad, el presente se transforma en eternidad y Marinetti, al volante de su automóvil de carreras, se ve como un sustituto de Dios.

Si la catástrofe de la Primera Guerra Mundial, las crisis que le siguieron, y después la de la Segunda Guerra Mundial, estremecieron, incluso hicieron retroceder al futurismo, era necesario que toda una serie de factores —retomados a menudo como eslogan— se reunieran finalmente para reactivar los himnos al progreso y no solamente mantener en operación el régimen moderno de historicidad, sino para hacerlo el único horizonte temporal. Aun cuando el futurismo, habiendo perdido su lirismo, debiera adaptarse a la amenaza nuclear y esmerarse en res-

ponderla. En Europa fueron esgrimidos los imperativos de la reconstrucción y de la modernización, acompañados de la planificación, mientras que a nivel mundial se imponían las exigencias de la competencia económica, con la Guerra Fría como telón de fondo y la carrera armamentista cada vez más rápida. Tuvimos así, entre otros, «el radiante porvenir» socialista, el «milagro» alemán, o los «treinta gloriosos» franceses (llamados así a partir del libro de Jean Fourastié).[22] Poco a poco, sin embargo, el porvenir empezó a ceder terreno al presente, que tomaría cada vez más su lugar, hasta poco después parecer ocuparlo todo por completo. Daba inicio así un tiempo en el que prevalecería el punto de vista del presente: justamente el del presentismo.

Ese presente, aparentemente tan seguro de sí mismo y dominante, con todo, no apareció en un día (durante el último tercio del siglo XX), y tampoco es una novedad radical. En cierto sentido, todo grupo, toda sociedad, ayer como hoy, no cuenta más que con su presente. Después pueden venir diversas estrategias que conduzcan a valorarlo o, por el contrario, a menospreciarlo, en proporciones variables y siempre cambiantes, según las circunstancias. Se podría eliminar o, por el contrario, apresurarse a salir más rápido. *Praesens*, hacía notar el lingüista Emile Benveniste, significa etimológicamente «lo que está frente a mí», por tanto «inminente, urgente», «sin demora», según el sentido de la preposición latina *prae*.[23] El presente es lo inminente: el cuerpo del corredor inclinado hacia delante en el momento de arrancar.

Según la costumbre de los sabios, las filosofías antiguas, el epicureismo y el estoicismo habían producido una teoría del presente en virtud de la cual no hay más que el presente sobre el que yo puedo tener influencia. «Persuádete», escribía Horacio, «que cada nuevo día que inicia será para ti el último. Por lo tanto, es con gratitud que debes recibir cada hora inesperada».

[24] Y Marco Aurelio: «Si separas de ti mismo, es decir de tu pensamiento […] todo lo que has hecho o dicho en el pasado, todo lo que en el futuro te atormenta, todo lo que escapa a tu libre arbitrio, si separas [de ti mismo] el futuro y el pasado, si te concentras en vivir solamente la vida que vives, es decir, solamente el presente, podrás pasar todo el tiempo que te queda hasta tu muerte con calma, benevolencia, serenidad».[25] Es incluso en ese presentismo en el que se inspira Goethe cuando, en el deslumbramiento de su reencuentro con Helena, hace decir a Fausto: «El espíritu no mira ni hacia adelante ni hacia atrás. Sólo el presente es nuestra felicidad».[26]

Pero, con las religiones reveladas, el presente encontró al mismo movimiento devaluado (nada de lo que pueda venir tiene importancia real), extendido (en cierto sentido no existe más que el presente) y valorado como presente mesiánico, en espera del *eschaton*: en cualquier momento el Mesías puede venir. Rosenzweig distingue así «el hoy que no es más que una pasarela hacia mañana», del «otro hoy que es un trampolín a la eternidad».[27] Para los cristianos, si nadie sabe, excepto el Padre, cuándo vendrá la hora final, es seguro, en todo caso, que el tiempo abierto para el paso de Cristo es el presente y que la historia, hasta su Regreso, fue, es y será la de la Salvación. De ahí esta apostrofe de Pascal, que vuelve a las fuentes del Evangelio para recordar la dimensión escatológica del presente: «El presente no es nunca nuestro fin: el pasado y el presente son nuestros medios; sólo el porvenir es nuestro fin. Por ello no vivimos jamás, sino que esperamos vivir, y al prepararnos para ser siempre dichosos, es inevitable que no lo seamos jamás».[28] Aquí están las dos grandes formas históricas del presentismo: la religiosa y la de los filósofos antiguos, con pasajes de la una a la otra, como en Montaigne e incluso en Pascal.

Claramente inspiradas en las corrientes viralistas, algunas expresiones modernas de presentismo inducen a despreciar el pa-

sado. El presente se yergue contra el pasado en nombre de la vida y del arte. Por lo que se refiere a las vanguardias artísticas entre 1905 y 1925, Eric Michaud hizo notar el lugar dado al presente en los mismos títulos de sus manifiestos, yo diría sus reivindicaciones presentistas. Al lado del futurismo presentista de Marinetti, evocado hace un instante, pueden nombrarse el «simultaneísmo», el «praesentismus», el «nanismo» (de *nun*, «ahora» en griego), el «PREsentismus», el «instantaneísmo».[29] La literatura no se quedaría atrás, primero porque coma parte en varios de estos manifiestos. Basta con pensar en el lugar ocupado por Apollinaire. También podría remontarse un poco más allá, pensar en el papel de inspiración desempeñado por las *Consideraciones intempestivas* (1874) de Nietzsche. *El inmoralista* (1902), de Gide, sería un buen ejemplo. El héroe, Michel, descubre en efecto, tras haber estado a punto de morir, que sus estudios de erudición han perdido en lo sucesivo su atractivo: «Descubrí que algo había para mí, si no suprimido, al menos cambiado el gusto; era el sentimiento del presente».[30] Algo parecido se encuentra en *Hedda Gabler* de Ibsen, o incluso, en la década de los años veinte, en las reflexiones ya evocadas de Paul Valéry sobre o, más bien, contra la historia.[31]

De manera que, si quisiera responder y escapar al «fracaso de la historia» (hecho patente con la guerra de 1914), la historia profesional debió haber comenzado entonces por demostrar que el pasado no era sinónimo de muerte y que el pasado no quería asfixiar la vida. Fracasó en proponer un modo de relación entre el pasado y el presente, tal como pasó cuando el pasado pretendiera aleccionar al presente y fuera atacado por ello de inanidad de principio. Y esto, aun cuando el antiguo modelo de la *historia magistra* hubiera dejado de ser funcional durante más de un largo siglo. La insistencia de los primeros *Annales* de Marc Bloch y Lucien Febvre sobre la preocupación indispensable del presente adquiría entonces sentido en relación con ese

contexto intelectual.[32] Un poco más tarde pondrían el trabajo del historiador bajo el signo de un doble movimiento: del pasado hacia el presente y del presente hacia el pasado. Ahí reside la justificación de la historia, pero también de ahí surgen sus recursos heurísticos.

Publicada en 1938, *La náusea*, de Sartre, puede igualmente presentarse como un fragmento presentista. Roquentin, el narrador, escribe un libro de historia. Trabaja, en efecto, en una biografía del marqués de Rollebon (quien se parece medianamente a Talleyrand). Pero un día, en un instante, se le vuelve imposible continuar, pues se le impuso como una evidencia tangible que jamás había existido más que «el presente, nada más que el presente». El presente era «lo que existe, y todo lo que no estaba presente no existía. El pasado no existía. De ninguna manera. Ni en las cosas, ni siquiera en mi pensamiento». Conclusión: «El marqués de Rollebon acababa de morir por segunda ocasión». Él era «mi socio: él tenía necesidad de mí para existir y yo tenía necesidad de él para no sentir mi ser». «Yo existo». De la misma manera en que «las cosas son por completo lo que parecen» y que «*detrás* de ellas… no hay nada», el pasado no es nada.[33]

Sin embargo, el futuro, más exactamente el punto de vista del futuro, tampoco. También en 1945, de nuevo Sartre, en el editorial del primer número de *Les Temps modernes* insistía y señalaba: «Nosotros escribimos para nuestros contemporáneos, no queremos mirar nuestro mundo con ojos futuros, ése sería el medio más seguro de matarlo, sino con ojos realistas, con nuestros verdaderos ojos mortales. No anhelamos ganar el juicio y no tenemos más que hacer una rehabilitación póstuma: es aquí mismo y con nuestra experiencia viva que los juicios se ganan o se pierden».[34] El existencialismo ve la salvación sólo en el compromiso sin reserva con la acción. «Militante», recordará el autor de *Las palabras*, «quise salvarme por las obras».[35] A la revo-

lución, en adelante, le corresponde «el papel que desempeñó antaño la vida eterna», ella «salva a los que la hacen», señalaba Malraux.[36] El existencialismo era un presentismo.

Si la crítica del progreso no implica una promoción automática del presente, sí deja duda sobre el carácter forzosamente positivo de la marcha hacia el porvenir. El *topos* en verdad no era nuevo, pero puede señalarse aquí su reactivación y su desplazamiento a mediados de los años cincuenta, por Claude Lévi-Strauss, en sus inmediatamente famosos *Tristes trópicos*. En el contexto de la descolonización proponía una versión renovada del noble salvaje. ¡La noche en las selvas del Nuevo Mundo de Chateaubriand no estaba tan lejana! Su defensa apasionada de Rousseau y su crítica de la concepción estrecha del progreso en las sociedades modernas se consumaba, en cualquier caso, con una meditación sobre ese mundo que «comenzó sin el hombre y se consumará sin él, puesto que no ha hecho jamás otra cosa que precipitar una materia poderosamente organizada hacia una inercia siempre más grande y que algún día será definitiva». También la antropología debería finalmente escribirse «entropología, nombre de una ciencia dedicada a estudiar en sus manifestaciones más elevadas este proceso de desintegración».[37] Con esta perspectiva de enfriamiento final de las sociedades cálidas, se está, es verdad, en el punto más alejado: algo así como el punto de vista de las esferas.

En un momento de intensa crisis del tiempo, cuando se derrumbaba el antiguo orden del tiempo y el nuevo buscaba todavía darse, Chateaubriand había hecho brevemente el intento de la utopía salvaje: un fuera del tiempo. En los años cincuenta, Lévi-Strauss, ya lo vimos, es orillado a cuestionar el régimen moderno fundado sobre la evidencia del orden del progreso. La historia, señalaba, no es más que de vez en cuando acumulativa y, además, no aprendemos como acumulativo más que lo que es análogo a lo que pasa entre nosotros. Las formaciones sociales y

la historia universal todavía esperan a su Einstein.[38] En los años sesenta, el salvaje se puso de moda. Se adoptaron toda suerte de usos salvajes del «pensamiento salvaje», se conectó con «el pensamiento mítico», se comparó al salvaje con el civilizado o ante el Estado, pero también hubo retornos o fugas entre los salvajes.[39] Antes los «retornos» al país.

El eslogan «olvidar el futuro» es probablemente la contribución de los *Sixties*[*] a un extremo encierro en el presente. Las utopías revolucionarias, progresistas y futuristas, ¡oh, cuánto!, en sus principios, pero también preteristas y retrospectivas (las barricadas revolucionarias y la Resistencia), debían operar desde ese momento bajo un horizonte que no superaba en nada el simple círculo del presente: «Bajo el concreto, la playa» o «¡Todo de inmediato!» proclamaban los muros de París, en mayo de 1968. Antes de que se escribiera sobre ellos «No future», es decir, más presente revolucionario. Llegaron, por supuesto, los años setenta, las desilusiones o el fin de una ilusión, el derrumbe de la idea revolucionaria, la crisis económica de 1974, el inexorable ascenso del desempleo en masa, el fin del Estado benefactor construido en tomo a la solidaridad y sobre la idea de que el mañana será, mejor que hoy y las respuestas más o menos desesperadas o cínicas de que todos, en cualquier caso, son miserables en el presente y sólo en él. No más allá. Pero no se trataba ya precisamente de epicureismo o de estoicismo, ni de un presente mesiánico.

En esta progresiva invasión del horizonte por un presente cada vez más inflado, hipertrofiado, es muy claro que el papel impulsor fue asumido por la súbita extensión y las exigencias cada vez más grandes de una sociedad de consumo, en la que las innovaciones tecnológicas y la búsqueda de beneficios cada vez más vertiginosos vuelven obsoletos a los hombres y a las cosas cada vez con mayor rapidez. Productividad, flexibilidad y movilidad se convierten en las palabras claves de los nuevos empresa-

rios.[40] Si el tiempo desde hace ya mucho es una mercancía, el consumo actual valora lo efímero. Los medios de comunicación, cuyo extraordinario desarrollo acompañó ese movimiento que es verdaderamente su razón de ser, proceden igual. En la carrera cada vez más acelerada a lo directo, producen, consumen y reciclan siempre cada vez más rápido más palabras e imágenes, y comprimen el tiempo: cualquier tema, cosa de un minuto y medio por treinta años de historia.[41] El turismo es también un poderoso instrumento presentista: el mundo entero al alcance de la mano, en un abrir y cerrar de ojos y a todo color.

Ese tiempo coincide también con el del desempleo en masa al que entraron entonces las sociedades europeas. Para el desempleado, un tiempo día a día, sin proyectos posibles, es un tiempo sin futuro. Para esos «hombres sin porvenir», como los nombraba Pierre Bourdieu, «el tiempo parecía aniquilarse», pues «el trabajo asalariado es el soporte, si no es que el principio, de la mayor parte de los intereses, de las expectativas, de las exigencias, de las esperanzas y de las inversiones en el presente, así como en el porvenir o en el pasado involucrado».[42] El desempleo contribuye gravosamente a un aislamiento en el presente y a un presentismo, esta vez, pesado y desesperado.

El futurismo se hundió en el horizonte y el presentismo lo reemplazó.[43] El presente se convirtió en el horizonte. Sin futuro y sin pasado, el presentismo genera diariamente el pasado y el futuro de quienes, día tras día, tienen necesidades y valoran lo inmediato. De esta actitud no han faltado indicios. Así, la muerte ha sido cada vez más elusiva. El poeta T. S. Eliot atestiguaba ya este expansionismo del presente: «En nuestra época, hacía notar […] inició su existencia un nuevo género de provincianismo, que merece quizás un nuevo nombre. Es un provincianismo no del espacio, sino del tiempo; para quienes […] el mundo es propiedad sólo de los vivos, en el que los muertos no tienen lugar».[44] Los muertos ya no tienen su lugar, o mejor

dicho, no tienen lugar alguno. Como historiador, Philippe Aries supo llamar nuestra atención sobre ese mismo fenómeno; «Todo sucede en la aldea como si nadie muriera».[45] La negación a envejecer (según el modelo, que durante mucho tiempo hizo escuela, del *jogger*[*] californiano) sería otro indicio de ello, que acompaña la valoración creciente de *juventud* como tal, en las sociedades occidentales que empiezan a envejecer. O incluso, más recientemente, todas las técnicas de supresión del tiempo, gracias al desarrollo de las «carreteras de la información» y la promoción universal del tiempo llamado «real». Todos podrían fácilmente completar el catálogo de los comportamientos diarios, que muestran una obsesión por el tiempo: dominarlo siempre más y mejor, o, aun más, suprimirlo. Hasta la guerra en tiempo real. ¡No se entiende además que una persona que se respete se debe a no tener ni *el* tiempo ni *un* momento![46] Y un profesionista con exceso de trabajo es una persona con un déficit crónico de tiempo.[47] Estas conductas traducen una experiencia largamente compartida del presente, son uno de sus componentes, que trazan así uno de los regímenes de temporalidad del presente.

LAS FALLAS DEL PRESENTE

La economía mediática del presente no cesa de producir y de consumir acontecimientos, habiendo la televisión sucedido a la radio. Pero con una particularidad: el presente, en el momento mismo de crearse, desea mirarse como ya histórico, como ya pasado. De alguna manera se vuelve sobre sí mismo para anticipar la mirada que se echará sobre él cuando sea completamente pasado, como si quisiera «prever» el pasado, hacerse pasado aun antes de haber sucedido como presente; pero esta mirada es la

suya, hacia él, el presente. Esta tendencia a cambiar el futuro en futuro anterior puede llegar hasta la caricatura. Así, el 10 de mayo de 1994 los periodistas entrevistaban al que todavía era el presidente Mitterrand. ¡Ya otros tiempos, pero no otras costumbres! Era exactamente un año antes del fin establecido para su mandato. Todo el juego consistió en hacerlo hablar como si fuera un año más tarde, como si ya se hubiera ido e incluso (¿por qué limitarse?) como si estuviera muerto y enterrado, ya que se le pidió que mencionara ¡el epitafio que había elegido! Para estar seguro de ser el primero en dar la información, finalmente no hay nada mejor que anunciar como sucedido lo que todavía no ha tenido lugar. Es una respuesta mediatizada y mediática a la vieja pregunta provocativa hecha por Kant: «¿Cómo es posible la historia *a priori*? Respuesta: porque quien hace las predicciones realiza y organiza él mismo los sucesos que anunció por adelantado».[48] Sin duda se trata sólo de historia mediática *a priori*, pero también se conoce una forma política, denunciada bajo el nombre de efecto de anuncio. De hecho, toda la presidencia de Mitterrand, desde la visita inaugural al Panteón hasta la doble puesta en escena de los funerales, pasando por el asunto Bousquet, estuvo atrapada en la crisis del tiempo. Que haya intentado escapar o servirse de ella no cambia en el fondo gran cosa. Todavía llevada por el futurismo, al momento de su llegada al poder, la izquierda casi de inmediato reencontró la ola de la memoria y del patrimonio, y las obligaciones sociales del presentismo.

Simétricamente, nuestro presente está más que ansioso de previsiones, si no es que de predicciones. Se rodeó de expertos, a quienes consulta sin parar. Solicitado, el historiador se ha encontrado, en más de una ocasión, comisionado como *experto* de la memoria y preso en el círculo del testimonio.[49] Este presente creyó encontrar en los sondeos su ábrete sésamo: usó y abusó de esas proyecciones en el porvenir, sin moverse del presente. La

respuesta dada hoy, imagen instantánea, es transportada seis meses o tres semanas más tarde y tiende, imperceptiblemente, a convertirse en la imagen efectiva de la situación seis meses o tres semanas más tarde. Lo que vote hoy, como imagen de lo que votará. Lo que, por tanto, ya votó. La duración no es reintroducida más que por los sesgos de la serie que permite trazar una curva de sondeos, pero es ya asunto de los comentaristas: los expertos. Por tanto, los sondeos se equivocan, se ha constatado, ¡y el futuro se escapa! Ahí, de nuevo, quisiera estarse en una forma de historia *a priori*. O, lo que viene a ser lo mismo, negar el tiempo. De ahí *a contrario* el éxito, a mediados de los ochenta, de la fórmula mitterrandiana: «¡Dar tiempo al tiempo!» Buscaba, él también, la identidad de Francia junto al tiempo largo, como si alcanzada por un cáncer debiera vivir sobre todo en el día a día: en el presente de la enfermedad. Pero en secreto.

A mediados de los años setenta aparece otra debilidad en este presente. Comienza a mostrarse preocupado por la conservación (de monumentos, de objetos, de formas de vida, de paisajes, de especies animales) y ansioso por defender el medio ambiente. Vivir en el país y la ecología, temas únicamente impugnatarios, se convirtieron en temas movilizadores e incitadores. Imperceptiblemente, conservación y rehabilitación sustituirían, en política urbana, al simple imperativo de la modernización, de la que hasta entonces la brillante y brutal evidencia no había sido cuestionada. Como si se quisiera preservar, de hecho reconstituir un pasado ya desaparecido o a punto de perderse para siempre.[50] Ya inquieto, el presente se descubre igualmente en busca de raíces y de identidad, preocupado por la memoria y las genealogías.

Junto al regreso al país, se desarrolla la visita frecuente a los Archivos de un público nuevo al que había que acoger. Los Consejos Generales ayudaron a los Archivos Departamentales a

hacer frente a ello, a la vez que se dotaba a un gran número de ciudades medianas de servicios de archivos, pues en adelante más de la mitad de los lectores serán genealogistas comunes. Este periodo corresponde también a la producción de infinidad de archivos. Su cantidad se multiplicó por cinco desde 1945, y si hubiera que extenderlos, se desplegarían en más de 3000 kilómetros lineales.[51] Acompañando a ese movimiento, la ley de 1979 sobre archivos (primera desde la Revolución) los definió de manera muy amplia: «Los archivos son el conjunto de documentos, cualesquiera que sean su fecha, su forma y su soporte material, producidos o recibidos por toda persona física o moral, y por todo servicio u organismo público o privado en el ejercicio de sus actividades». Todo está en el límite archivable, y los archivos «constituyen la memoria de la nación y una parte esencial de su patrimonio histórico». Las palabras claves están ahí: memoria, patrimonio, historia, nación. Señalan que verdaderamente se ha entrado en los años-patrimonio. Y, en éstos, los archivos ciertamente tienen su lugar. Sin embargo, los archivólogos habrán tenido el sentimiento, medianamente justificado, de haber sido los encargados de dar cuenta de estos años, mientras los museos y las bibliotecas eran más taquilleras, junto con los poderes públicos, lo que constituye uno de los componentes de la crisis de los archivos.

Proclamados memoria, historia, patrimonio de la nación, los archivos han sido, inevitablemente, alcanzados por el presente. He ahí el otro componente, lo más visible y lo más disputado de la crisis: las demoras para consulta (demasiado largas) y las derogaciones (demasiado restrictivas).[52] Como si la cuestión de los archivos se resumiera sólo en los archivos contemporáneos (los de los colaboracionistas y, poco después, los de la guerra de Argelia). Se ordenaron informes, se prometió una nueva ley, que a fin de cuentas no ha visto la luz, hubo movilizaciones para una «ciudad de los Archivos», imposible de hacer realidad

por ahora, pero se tuvo derecho a dos circulares del Primer Ministro. La del 3 de octubre de 1997 (a unos cuantos días del inicio del juicio Papon y poco después de la declaración de arrepentimiento de la Iglesia de Francia), que flexibiliza las reglas de consulta de los documentos relativos al periodo 19-40-1945. Recordando que: «Es un deber de la República perpetuar la memoria de los acontecimientos que se desarrollaron en nuestro país entre 1940 y 1945», invitaba a ir más lejos en materia de derogaciones, sin unirse «a la personalidad o a la motivación de las personas que solicitan una derogación». Traducía, en suma, el deber de la memoria para la administración. La segunda, del 5 de mayo de 1999, anunciaba: «Preocupado por la transparencia, y por respeto hacia las víctimas y sus familias, el gobierno ha decidido facilitar las investigaciones históricas sobre la manifestación organizada por el FLN el 17 de octubre de 1961».

Maurice Papon, quien acababa de perder el juicio por difamación que había iniciado (como antiguo prefecto de la policía de París) en contra de Jean-Luc Einaudi sobre el asunto de las víctimas de la manifestación, establecía una vez más el vínculo con la actualidad. Considerado en toda su duración, el caso Papon es, además, un ejemplo esclarecedor de esos cambios de actitud en relación con el tiempo. No fue sino hasta 1998 que el antiguo secretario general de la prefectura de la Gironda fue condenado, en Burdeos, por su complicidad en crímenes en contra de la humanidad, es decir, cincuenta y cinco años después de los actos incriminatorios y como resultado de un juicio que duró noventa y cinco días.[53] Antes que él, en 1994, se tuvo el caso de Paul Touvier, el antiguo jefe de la milicia de Lyon. En principio indultado en 1972 por el presidente Pompidou, quien deseó «correr el velo» sobre ese tiempo en el que los franceses «no se amaron», veintidós años más tarde fue condenado por crímenes en contra de la humanidad. Sin embargo, se trataba del mismo Touvier. Pero el tiempo funcionó al revés. Muy

lejos de haber traído el olvido, reavivó la memoria, reconstruyó e impuso el recuerdo. Con la temporalidad hasta entonces inédita creada por los crímenes en contra de la humanidad, el tiempo no «transcurre»: el criminal permanece contemporáneo a su crimen.[54]

El urbanismo parisino ofrece otro registro, tan visible que deslumbra, en donde comprender los efectos del orden del tiempo o de su cuestionamiento. Acordémonos por unos momentos de esas dramaturgias principescas o esos *ballets* urbanopolíticos. Con un primer tiempo, todavía situado bajo el signo del futurismo simultáneamente, y en fase con el régimen moderno de historicidad. En él se encuentra primero Georges Pompidou, el modernizador, en el papel del presidente que quería «adaptar París al automóvil», acelerar su desarrollo, aunque también devolverle su lustre internacional, al dotar a la capital con un gran museo de arte contemporáneo. Extendiéndose durante veinte años, el acondicionamiento del barrio de Les Halles ofrece una clara demostración de estas transformaciones. En 1959, el gobierno decide transferir los pabellones de Les Halles a Rungis. Durante los siguientes diez años, la prefectura de París promovió proyectos arquitectónicos en los que florecen las torres: «torres, torres y más torres».[55] Modernismo y rentabilidad parecen ser las únicas palabras rectoras.

A pesar de las protestas, habiendo pasado mayo de 1968, en 1971 los pabellones de Baltard son finalmente destruidos: no solamente desmontados y desplazados, sino perfectamente demolidos. Permaneció entonces un hueco, durante un tiempo famoso, el «hueco de Les Halles», que no terminó de llenarse sino hasta 1980, no sin antes diversas peripecias, en las que el entonces alcalde de París, Jacques Chirac, pudo mostrar su estatura como urbanista. Está fuera de duda que algunos cuantos años después Les Halles habría sido salvado como «patrimonio» excepcional del siglo XIX. Esta destrucción señala incluso la inver-

sión de la coyuntura: el momento en que el régimen moderno (y modernizador) pierde su evidencia. Puesto que, poco después, la estación de Orsay, prometida también a la destrucción es, por el contrario, preservada, y Michel Guy, secretario de Estado de Cultura del nuevo presidente, Valéry Giscard d'Estaing, comienza a llamar la atención sobre el patrimonio contemporáneo: el de los siglos XIX y XX.

En cuanto al museo, nombrado finalmente Centre Georges Pompidou, es interesante recordar que en principio debía ser un museo «experimental». ¿En qué sentido? «Un museo —se precisaba— cuyo objetivo no sea el de conservar obras de arte, sino el de permitir la libre expresión en todos los aspectos de la creación contemporánea».[56] El edificio de vidrio, con sus espacios polivalentes y sus estructuras móviles, debía unir una arquitectura funcionalista y rigurosa con lo lúdico y lo efímero. Debía exponer más el arte contemporáneo que el arte moderno, y aun más, mostrar el arte al momento mismo de estar siendo realizado. El pliego de condiciones asociaba así al futurismo (inherente a todo proyecto museístico) con un fuerte componente de presentismo. Quería ponerse en el museo el presente del arte y dar a conocer la creación contemporánea en el momento de estar siendo realizada, rechazando de plano la museificación. Sin embargo, en el curso de los reacondicionamientos y de las renovaciones, la parte de lo experimental se ha visto reducida y la parte conservadora le ha arrebatado espacio al laboratorio. El espacio devuelto al museo aumentó, mientras que el destinado a la creación disminuyó.[57] Como si el presente, pasando de una postura presentista lúdica y narcisista a otra mucho menos segura, reconociera que duda de sí mismo.

Pero le correspondió a François Mitterrand poner en escena el triunfo total del museo y del patrimonio, cuando inaugura, a finales de 1993, el Gran Louvre, con su pirámide de vidrio —los piramidiones y chorros de agua—, que aporta un toque de

arquitectura posmoderna, a través de la cual se puede des cender a contemplar ¡cuarenta siglos de historia! El Gran Louvre, que perdió su última función regalista con la partida del Ministerio de Finanzas, terminó de transformarse en un inmenso espacio museístico: el museo más grande (los príncipes no se conformarían con menos) y el primer lugar del patrimonio fe universal de Francia (con la cámara en el sótano de su galería de ventas).

Así, este presente, que aparentemente reina por completo, «dilatado», suficiente, evidente, se revela inquieto. Quisiera ser en sí mismo su propio punto de vista sobre sí mismo y descubre la imposibilidad de mantenerse ahí: incluso en la transparencia del gran escenario de Beaubourg. Al límite de la ruptura, se revela incapaz de colmar la distancia que él mismo no ha cesado de cruzar entre el campo de la experiencia y el horizonte de la expectativa. Encerrado en su burbuja, el presente descubre que el suelo se esconde bajo sus pies. ¡Magritte hubiera podido pintarlo! Tres palabras claves resumieron y fijaron estos deslizamientos del terreno: *memoria*, aunque se trata de hecho de una memoria voluntaria, provocada (la de la historia oral), reconstruida (por tanto de la historia, para poder contarse *su* historia); *patrimonio*: 1980 fue decretado el año del Patrimonio —el éxito de la palabra y del tema (la defensa, la valoración, la promoción del patrimonio) va a la par de una crisis de la noción misma de «patrimonio nacional»—; *conmemoración*: de una conmemoración a otra podría ser el título de una crónica de los últimos veinte años. Cada uno de estos términos apunta hacia los otros dos, lo que constituye como el hogar la identidad.[58]

Las grandes conmemoraciones han definido un nuevo calendario de la vida pública, al imponerle sus ritmos y sus plazos. Esta última se pliega y se sirve de ellos, intentando conciliar memoria, pedagogía y mensajes políticos del *día*. La visita de François Mitterrand al Panteón, el 10 de mayo de 1981, recién

electo, fue concebida en esta perspectiva. Se daba en efecto la vista de un descenso inaugural al país de los muertos ilustres de la República, con la rosa en la mano (Michelet al escribir su historia tenía un ramo de oro), a fin de revivir esos lugares abandonados, para ser revestido ahí al inscribirse en un linaje y reanudar un tiempo inaugurado por la Revolución. Este acontecimiento simbólico implicaba además una dimensión futurista y otra ya patrimonial: la puesta en escena las reunía. Después de lo cual comenzaban las dificultades.

En los siguientes años, a estas conmemoraciones vieron sucederse más conmemoraciones, a un ritmo cada vez más acelerado. Pero todos esos ajustes franceses en torno a la memoria se operaban al mismo tiempo que se avanzaba a la mayor conmemoración anunciada: la de la Revolución, que incitaba a poner en el orden del día y en cuestionamiento el hecho mismo de conmemorar, esta «actividad extraña, que oscila entre la presencia y la ausencia».[59] Lo que nos valió, entre otras polémicas, uno de los Caperos milenarios en 1987, finalmente certificado con una misa solemne, en presencia del Presidente de la República: ¡siempre el tiempo largo de Francia! A este primer fuego artificial conmemorativo sucedería inmediatamente la ráfaga de los cincuentenarios de la Segunda Guerra Mundial.

Lejos de ser un fenómeno únicamente francés, tras los años ochenta, la conmemoración floreció un poco por todos lados. Así, Alemania la practicó con igual ardor, e incluso mayor, por el hecho de la demagogia existente entonces entre las dos Alemanias. En 1983 fue el quinto centenario del nacimiento de Lutero ahí; en 1985, el setecientos cincuenta aniversario de la fundación de Berlín; en 1991, el traslado de las cenizas de Federico II a Potsdam; por último, en 1993, la inauguración de la «Nueva Guardia» (*Neue Wache*) en Berlín, deseada por el canciller Helmut Kohl como memorial central de la República Federal de Alemania. A lo que se puede añadir, en los mismos años,

la publicación, por grandes editores, de muchas historias de Alemania, y después, un poco más tarde, el comienzo de la obra *Lugares de memoria alemanes*.[60]

MEMORIA E HISTORIA

En 1974 aparecen los tres volúmenes de *Hacer la historia*, dirigidos por Jacques Le Goff y Pierre Nora, que intentaban «ilustrar y promover un nuevo tipo de historia», que respondiera a «la provocación» de otras ciencias humanas, en particular la etnología.[61] De la historia de las mentalidades a la antropología histórica, era el momento de una conciencia y de una ciencia a una distancia entre nosotros y nosotros mismos, pero alejada tanto en el tiempo como en el espacio. La memoria no se contaba todavía entre el total de nuevos objetos o nuevos enfoques, y tampoco el patrimonio. De hecho, aunque los historiadores siempre han tenido relación con la memoria, casi siempre han desconfiado de ella. Ya Tucídides la rechazaba por no fiable: ella olvida, deforma, y es mala para resistir al placer de dar placer al que escucha. Debe llevar la mirada, evidencia de la autopsia, al oído. La historia, como búsqueda de la verdad, tenía ese precio.[62] Gran admiradora de Tucídides, la historia-ciencia del siglo XIX comenzó por establecer un corte neto entre el pasado y el presente. Lo que siempre hizo de Michelet un transgresor, a él que atravesó y volvió a atravesar tantas veces el río de los muertos. La historia debía comenzar ahí donde la memoria se detenía: en los archivos escritos.

Cuatro años más tarde, *La nueva historia*, diccionario codirigido por Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel, le hace un lugar a la memoria con la entrada «Memoria colectiva». Forjada por Maurice Halbwachs, la noción es retomada y de-

fendida por Pierre Nora, pero a condición de que los historiadores sepan cómo servirse de ella. Las rupturas modernas condujeron a una multiplicación de las memorias colectivas, de manera que la historia se escribe desde entonces bajo su presión: la historia científica misma, ve dictar sus intereses y sus curiosidades por ellas. De ahí la propuesta de Nora de «hacer desempeñar a la memoria colectiva, y en relación con la historia contemporánea, el papel que desempeñó para la historia moderna la historia llamada de las mentalidades». De aquí deriva un primer esbozo de los futuros *Lugares de memoria*; partir de los lugares topográficos, monumentales, simbólicos, funcionales, donde una sociedad consigna voluntariamente sus recuerdos y hacer la historia de estos memoriales. El objetivo está claro: «El análisis de las memorias colectivas puede y debe convertirse en la punta de lanza de una historia que se desea contemporánea».[63]

Durante más de veinte años, desde los años veinte hasta su muerte en 1945 en el campo de Buchenwald, Maurice Halbwachs se dedicó en efecto a desarrollar una sociología de la memoria colectiva. Se reencontraba, en esta búsqueda continua, algo después de la guerra de 1914. Hoy, su obra misma se ha convertido en un verdadero lugar de memoria, de los estudios sobre la memoria. Durante mucho tiempo poco frecuentada, ha sido cada vez más revisitada, citada y finalmente reeditada. De manera que su obra proporciona al mismo tiempo una herramienta para trabajar sobre el tema de la memoria y un indicio de la presente coyuntura. Al proponerse abrir el campo de la memoria al sociólogo, Halbwachs pensaba a la vez con Bergson y en contra de él. Con él, porque hacía suyos los análisis de la duración; en contra, porque pretendía poner por delante la dimensión social (y primero familiar) de la memoria: sus «marcos sociales». De ahí concluyó que «el pensamiento social es esencialmente una memoria», constituida por «recuerdos colecti-

vos». Pero de esos recuerdos no subsisten más que los que la sociedad «al trabajar sobre sus marcos actuales, puede reconstruir».[64] El acento estaba puesto nítidamente en «actuales».

Con *La memoria colectiva*, libro que dejó inconcluso, Halbwachs trazó una clara línea divisoria entre la historia y la memoria, en beneficio de una aproximación por la memoria, que despidió cortésmente al historiador, reenviándolo a sus archivos y a su exterioridad. La historia es una, aun cuando haya tantas memorias colectivas como grupos, de los que cada uno tiene su propia duración.[65] Bajo el efecto de una vida social cada vez más acelerada, hay por tanto cada vez más memorias colectivas. Se reencontraba, también en Halbwachs, la comprobación de la aceleración. La memoria colectiva después es «una corriente de pensamiento continuo» (retiene del pasado más que de aquello que todavía está vivo), mientras que el historiador «puede realizar su obra sólo a condición de colocarse deliberadamente fuera del tiempo vivido por los grupos que asistieron a los acontecimientos, que tuvieron contacto más o menos directo y que pueden recordarlos».[66] La historia, que «extrae los cambios de la duración», forja «una duración artificial que no tiene nada de realidad para ninguno de los grupos de los que se tomaron prestados los acontecimientos».[67] El ave de la historia no podrá por tanto emprender su vuelo sino hasta que la noche haya caído por completo, cuando el presente esté bien muerto. En 1867, un informe sobre los estudios históricos en Francia se concluyó con estas fuertes constataciones: «La historia no nace para una época más que cuando ella ha muerto por completo. El campo de la historia es por tanto el pasado. El presente corresponde a la política, y el porvenir pertenece a Dios».[68] El autor, J. Thiénot, se presentaba al ministro destinatario del informe como un «escribano forense exacto».

Pero, desde el instante en que no nos reconocemos en este retrato del historiador que será profesionalmente excluido del

campo de la memoria, se introduce la marcada oposición entre historia y memoria. La memoria colectiva puede también formar parte del «territorio» del historiador o, todavía mejor, convertirse en el instrumento de la ascensión al poder de la historia contemporánea. Ahora bien, Nora siempre rechazó el postulado de un corte (artificial o ilusorio) entre el pasado y el presente. Por el contrario, a diferencia de los autores del informe al ministro, vuelve a «el historiador del presente» para que haga «surgir conscientemente el pasado en el presente (en lugar de inconscientemente hacer surgir el presente en el pasado)». Sobre el tiempo, además, la reflexión que urdió a propósito del acontecimiento, sugiere una relación entre el nuevo estatuto dado al acontecimiento en una sociedad de consumo y una forma de aprehender el tiempo: «¿Podría ser que el trato al que sometamos el acontecimiento sea una manera […] de reducir el tiempo mismo a un objeto de consumo y de conferirle los mismos afectos?»[69] Se indicaría ahí, a modo de sugerencia, otro componente del presentismo. Tomado en el tiempo del consumismo, el tiempo mismo se convierte en un objeto de consumo.

El modo de ser del pasado es el de su surgimiento en el presente, pero bajo el control del historiador. Tal es el postulado de *Los lugares de memoria*, cuyo primer volumen apareció en 1984. El largo texto de inicio, titulado «Entre memoria e historia», vale como manifiesto y exposición de la problemática de conjunto.[70] De entrada, lo importante es el *entre*: colocarse *entre* historia y memoria, no oponerlas, ni tampoco confundirías, sino servirse de una y de otra. Recurrir a la memoria para renovar y ensanchar el campo de la historia contemporánea (hacer, en realidad, a la memoria colectiva desempeñar el papel que para la historia moderna desempeñó la historia llamada de las mentalidades). De ello resulta la apertura de un nuevo campo: el de una historia de la memoria. Por otro lado, una historia, entrada en su edad crítica, preocupada por volver sobre sus pasos y su

tradición, se toma capaz de identificar los cambios que han intervenido entre memoria e historia, en particular en el marco de esas «historias-memorias» que, de Froissart a Seignobos, pasando por Michelet y Lavisse, constituyeron la larga tradición de las historias nacionales.

Todo ese primer texto de Nora está colocado bajo el signo de la aceleración. «Aceleración de la historia», diagnosticaba de entrada. La expresión tiene, ella misma, una historia, al menos a partir del libro de Daniel Halévy, *Ensayo sobre la acelaración de la historia*, publicado en 1948, hasta el de Jean-Noël Jeanneney, en 2001, *¿Va más rápido la historia?*[71] Pero ya Chateaubriand hacía de esta experiencia de la aceleración la señal irrecusable de la ruina del antiguo orden del tiempo, y Musil, al igual, acuñó la expresión «aceleracionismo». Halévy iniciaba su ensayo citando a Michelet, y lo detenía sobre el futuro de Hiroshima. «Uno de los hechos más graves, hacía notar Michelet, y de los menos destacados, es que el ritmo del tiempo ha cambiado por completo. Redobló el paso de manera extraña. Dos revoluciones (territorial, industrial) en el espacio de una simple vida del hombre». Más aún, este cambio de ritmo constituye el orden moderno del tiempo.[72] Por otra parte, el reconocerlo no implica tomar al pie de la letra todas las declaraciones del mundo moderno sobre la aceleración.[73]

Para Nora, el efecto de la aceleración no es solamente el de una «multiplicación» de las memorias colectivas, y por tanto «imposibles de unificar», como lo era todavía para Halbwachs, sino el de una «ruptura» con el pasado. La ruptura con el campo de la experiencia. La globalización, la democratización, la masificación, la mediatización, ocasionan el fin de lo que Nora llama «las sociedades-memorias» y, para terminar, la desaparición de la memoria. Tanto así que «no se habla tanto de memoria porque ya no hay», o incluso, es justamente porque ya no

hay «más centros de memoria» sino «lugares» que se encuentran investidos del sentimiento residual de la continuidad.

¿Estaremos en plena paradoja? ¿Será por tanto más invocada la memoria puesto que está en vías de desaparecer? Basta ponernos de acuerdo sobre lo que entendemos por esta palabra: la memoria de hoy —destacaba Nora— no es ya la de ayer, aquella que regía las sociedades-memorias. Bajo el mismo vocablo, las formas y las prácticas difieren enormemente. Por un lado, estaba la memoria de tipo antiguo, por decirlo de alguna manera «sin pasado», reconduciendo «eternamente la herencia», y por otro, «la nuestra», que ha sido comprendida en la historia y ha sido transformada por ella. Sin duda esta sociedad-memoria desaparecida estaba un poco simplificada o mitificada, pero antes que nada, para el análisis del hoy, lo que importa es su valor contrastante.

«Nuestra» memoria ya no es aquella, la que desde entonces no es «más que historia, huella y clasificación». Preocupada por hacer memoria de todo, es apasionadamente archivística, contribuye a esta historización cotidiana del presente ya mencionada. Totalmente psicologizada, la memoria se ha convertido en un asunto privado, ocasionando una nueva economía de «la identidad del yo». «Soy yo [en adelante] quien debe recordarme y soy yo quien me recuerdo». Así, «ser judío, es recordarse de serlo, pero este recuerdo irrecusable una vez interiorizado te coloca cada vez más cerca de fijarlo por completo. ¿Memoria de qué? Al límite, memoria de la memoria». Por último, esta memoria opera en el fondo de una relación con el pasado en donde es vencida por la discontinuidad. El pasado no está ya «al mismo nivel». También, somos llevados «de una historia que se buscaba en el continuo de una memoria, a una memoria que se proyecta en la discontinuidad de una historia». Tal como se define hoy en día, la memoria «ya no es la necesidad de retener del pasado para preparar el porvenir que se desea; es ella lo que

da al presente el presente en sí mismo».[74] La memoria es un instrumento presentís ta.

Un cambio así del régimen de la memoria no puede más que repercutir sobre lo que ha representado desde hace mucho tiempo «nuestro medio de memoria» por excelencia, es decir, la historia nacional. ¿Cómo escribirla ahora? ¿Cómo considerar la serie de estas «historias-memorias» hasta la de Lavisse, que ha sido elaborada «al cruce de la historia crítica y de la memoria republicana»? Es aquí en donde la historiografía entra en juego. *Los lugares* no se hacen posibles más que a partir de este doble reconocimiento: el cambio del régimen de memoria y la entrada de la historia en su edad historiográfica. Faltaba reunir ambos fenómenos: el lugar de memoria realizó el vínculo.

«El 14 de julio de 1790 —escribía Lavisse— a la unidad monárquica sucedió la unidad nacional, que se reveló indestructible». De aquí la identificación de la Revolución con la Nación, de la Nación con la República, y de la República con «un régimen que puede creerse definitivo». Tal era la operación historiográfica de Lavisse. Para el resto, los veintisiete volúmenes eran una mera narración continua, desglosada en episodios cronológicos sin sorpresas y sin inventiva, con indicación de las fuentes. Dos momentos fuertes sobresalían del conjunto: el inicio, con el *Cuadro de la geografía de Francia*, debido a Vidal de la Blache, y el *Luis XIV*, redactado por el director del proyecto en persona. Este último destacaba todavía esta singularidad concerniente a la historia de Francia: la Revolución la había cortado de su pasado, reconstituir éste era por tanto «asunto de erudición», de historia, y no de memoria. Lo que legitimaba a la historia en su papel de institutriz nacional: la *pietas erga patriam* (para retomar la divisa de los *Monumenta Germaniae*) presuponía el conocimiento de la patria, que no podía adquirirse más que a través de la historia. La función o, más bien, la misión del historiador era clara.

Sin duda alguna, Lavisse ocupó un lugar en el itinerario de Pierre Nora.[75] Pero aún hay más. Su Historia desempeñó el papel de laboratorio. *La República* de *Los lugares* salió primero de una lectura crítica de Lavisse, un Lavisse visto desde bastidores, desde donde se muestra la fabricación de una *historia* nacional, al mismo tiempo que se le desarma como *memoria* republicana, para hacer, precisamente, el primer ensayo de la noción de lugar de memoria. Para comprender lo que sucedía, en 1980, entre memoria e historia y las posturas de esta nueva demanda de memoria, Nora comenzó por transportarse a un siglo antes, cuando, con Lavisse, no era más que una cuestión de historia. El año 1980 venía a mirar el año 1880, y 1880, reflejando esa mirada, reenviaba la inteligibilidad sobre 1980. La aproximación de ambos momentos era en sí misma luminosa: hacía comprender que la «historia» de Lavisse era, en su principio, de la memoria (republicana) promovida ala dignidad de historia.

Para llegar a una primera definición de «lugar», como lo que es a la vez material, funcional, simbólico (objeto reflejado, donde el pasado se encuentra retomado en el presente), casi bastaría partir de la evidencia de los «lugares comunes» de la República (los Tres Colores, el 14 de julio, el Panteón…), mostrarla y cuestionarla. Ahora bien, hoy en día el vínculo con esos lugares simbólicos se ha vuelto muy tenue: son —escribía Nora— como «esas conchas sobre la orilla cuando el mar de la memoria viva se retira». Están ahí, pero la simple relación activa que puede mantenerse con ellas es la que proponen *Los lugares*, una relación de segundo grado, hecha de la reactivación de lo cual ellas han sido la historia. Este primer volumen desembocaba en una República que se dejaba ver como si fuera ella misma ya su propio lugar de memoria. Había en este primer volumen un poco de la «mortaja púrpura en donde duermen los dioses muertos».[76] Los siguientes dos volúmenes retoman la noción para proponer una concepción más abundante y más dinámica

que permita dirigirse siempre más adelante hacia esta historia simbólica o de segundo grado, de la que Nora se convirtió en practicante y abogado.[77]

Más allá de ese diagnóstico sobre la memoria de hoy, la expresión misma *lugar de memoria* reenvía hacía las artes de la memoria, que conducen ellas mismas hasta el arte oratorio de la Antigüedad.[78] Su definición canónica fue dada por Cicerón: el lugar (*locus*) es el emplazamiento —las habitaciones de una casa, por ejemplo, o las columnas— donde el orador, preparando su discurso, es invitado a ordenar *imágenes* de cosas que desea retener. Se le recomienda particularmente elegir imágenes vivas (*imagines agentes*). En este sentido, *Los lugares de memoria* han puesto en marcha una concepción retórica del lugar y de la memoria. Si el *lugar* del orador es siempre un artefacto, el *lugar*, según Nora, jamás está simplemente dado: está construido e igualmente debe ser reconstruido sin cesar Al historiador de los lugares de memoria le corresponde por tanto encontrar los lugares activos, los *imagines agentes* de Cicerón, pero, a la inversa del orador, que elegía los lugares para memorizar su discurso, el historiador parte de los *lugares* para reencontrar los «discursos» de los que han sido los soportes. Lo que hace el *lugar de memoria* es, por último, una encrucijada donde se cruzan diferentes caminos de memoria. De manera que sólo están todavía vivos (*agentes*) los *lugares* retomados, revisitados, remodelados, rearreglados. Abandonado, un lugar de memoria ya no es más que, a lo mejor, el recuerdo de un lugar: como los *galos* y los *francos*, después de 1914.

Exploración continuada de lo nacional al prisma de la memoria, *Los lugares de memoria* hicieron evidente una periodización de los «impulsos memoriales», con algunos periodos fuertes: 1830 (resumido en la obra de Guizot), 1880 (cuando se fijan los rituales de la República y su historia), 1980 (el punto de partida y la razón de ser de la búsqueda de *Los lugares*). Todavía

falta uno, capital según yo: 1914 (se trata, otra vez, de un número redondo). Permaneció menos visible (incluso en la investigación de Nora), en la misma medida en que no se tradujo en la organización de instituciones centrales de historia o en la producción de grandes historias nacionales, retomadas con nueva facilidad o renovadas, pero más bien para impugnación de la historia oficial, una valoración ya de la memoria *en contra* de la historia y, según algunos, la búsqueda de otra historia, es decir, primero de otras temporalidades históricas que lleven a nuevas periodizaciones. El trabajo de Halbwachs sobre la memoria se incorporaba a este momento de crisis del orden del tiempo, acompañado por cuestionamientos del régimen moderno de historicidad.

De esta crisis del tiempo, el proyecto mismo de *En busca del tiempo perdido* era, ya, un signo de múltiples resonancias. La obra es, para terminar, este libro por venir, que debería dictar el tiempo mismo, «la forma del Tiempo», después de que, en la biblioteca del príncipe de Guermantes, la evidencia de la idea del Tiempo finalmente se impuso al narrador. Ya se encuentra en ella una forma de lugar de memoria. ¿No habla Proust de «lugar lejano», y de «lugar actual» y, de uno a otro, la sensación misma de otro tiempo, mientras opera la resurrección de la memoria, que es irrupción del pasado en el presente? Así, Mme. de Saint-Loup aparece ante la mirada del narrador como un tipo de lugar de memoria: «¿No era ella —se pregunta— como son en los bosques las *estrellas* de las encrucijadas en donde vienen a converger los caminos venidos, también para nuestra vida, desde los puntos más diferentes?» Pues venían a desembocar en ella, «los dos grandes costados», en donde él había realizado «tantos paseos y sueños».[79] A partir de ello el libro puede concluir sobre esta presencia física, totalmente vertical, del tiempo. «El hombre, al tener la longitud no de su cuerpo sino de sus años», se ve encaramado —se recuerda— sobre los zancos vivos

del tiempo, que pueden ser «quizá más altos que los campanarios», como el duque de Guermantes, vacilante sobre sus piernas. «En el Tiempo» son por tanto las últimas palabras de la *Búsqueda*.

Proust se dirigía hacia Bergson y sus análisis de la duración.[80] Debería incorporarse también a Charles Péguy, adversario proclamado y feroz de la historia, tal como la encarnaban y promovían los maestros de la Sorbonne, Lavisse, Langlois y Seignobos. En contra de la historia, Péguy se vale resueltamente de la memoria. En contra del sacrosanto método histórico eligió a Hugo y a Michelet. En *Clio*, opone la historia «esencialmente longitudinal» a la memoria «esencialmente vertical». La historia «pasa de largo» —dice—, es decir, «a un lado». Mientras que «la memoria consiste, al estar dentro del acontecimiento, antes que nada en no salir, permanecer en él, y en remontarlo desde adentro».[81] Péguy evidentemente no dejaba de soñar con el Caso Dreyfus: «Yo hablaba, yo pronunciaba, yo enunciaba, yo transmitía el hecho cierto del Caso Dreyfus, el Caso Dreyfus real, en el que no habíamos cesado de vernos inmersos, nosotros, los de esta generación».[82] En resumen, para retomar su vocabulario, la historia es «inscripción», mientras que la memoria es «rememoración». Estamos en plena impugnación del régimen moderno de historicidad.

De hecho, puesto que Bergson se ocupa únicamente de la duración individual, Péguy se arriesga del lado del «tiempo del mundo»:

> Mire en su memoria y así, en ella, en la memoria de su pueblo [...] Se verá llevado a preguntarse si no existen también *duraciones* de los pueblos y una *duración* del mundo, pues le parecerá evidente que la vida, que el acontecimiento de los pueblos y el acontecimiento del mundo no fluye, no se desperdicia, no se descomprime constantemente con la misma velocidad, según el mismo ritmo, en el mismo movi-

> miento […] ¿No es evidente que el acontecimiento no es un punto homogéneo, que quizá sea orgánico, que tiene a lo que en acústica llamamos nodos y antinodos, vacíos y pausas, un ritmo, quizá una regulación, tensiones y pausas, periodos y épocas, ejes de vibración, puntos de sublevación, puntos de crisis, desapacibilidades dignas de compasión y, de pronto, puntos de suspensión?[83]

En resumen, un orden del tiempo o encadenamientos de ondas temporales, donde pueden identificarse, como en corte, regímenes de historicidad.

En el mismo sentido, poco después Walter Benjamin hizo de la rememoración (*Eingedenken*) uno de los conceptos centrales de su reflexión, en sus tesis *Sobre el concepto de historia*.[84] Contra el «historicismo», ideología que encarna, según él, el fracaso de la historia y de la cultura histórica modernas, en contra de su tiempo «homogéneo y vacío», trabajó hasta su suicidio en la frontera española, en 1940, en construir un nuevo concepto de historia, para el que recurrió a la vez al marxismo y al mesianismo judío. Al forjar la noción «tiempo del hoy» (*Jetztzeit*), propuso definir el tiempo histórico como lo que no nace propiamente hasta que se opera «una conjunción fulgurante entre el pasado y el presente y ambos forman una constelación».[85] En palabras de Hannah Arendt, él sabía que «la ruptura de la tradición y la pérdida de autoridad sobrevenida durante su época eran irreparables, y concluía que le hacía falta descubrir un nuevo modo de relación con el pasado», consistente en «instalarse por fragmentos en el presente» y en «sumergirse en las profundidades del pasado como el buscador de perlas».[86] La rememoración es activa, no es un surgimiento involuntario del pasado en el presente; al enfocar un momento del pasado, tiende a transformarlo. Hombre de la brecha del tiempo, del presente seguramente, pero en ningún caso del presentismo, su *aura* no ha dejado de expandirse, precisamente, después de que el

régimen moderno de historicidad se ha encontrado cuestionado. No hace para nada del pasado una *tabula rasa*, sino que formula un pensamiento de la revolución.

A estas discusiones e interrogantes, ¿cómo han respondido entonces los historiadores profesionales? No lo han hecho, o no directamente. Ya enfermo, Lavisse debía imperiosamente terminar su Historia con la *Historia de la Francia contemporánea*. Publicado en 1922, el último volumen, consagrado d a la guerra de 1914, se cierra con una «Conclusión general» editada por el mismo Lavisse. Si bien reconoce que «el presente es muy sombrío», se dedica a encontrar razones para una «confianza en el porvenir»: una unidad nacional «indestructible», un gobierno «que pueda creerse definitivo». Y, sobre todo, «tras el estancamiento febril», el progreso retomará sus derechos, «las naciones se pondrán de nuevo en camino para una nueva etapa. Tenemos el derecho de esperar y de creer que a la vanguardia estará Francia».[87] ¡Esperemos!

La verdadera respuesta, aunque indirecta, fue la de los historiadores que, desviándose de lo nacional, tomaron en cuenta lo económico y lo social, con sus temporalidades regidas por otros ritmos y no la sola sucesión lineal de acontecimientos políticos. Aspirando a reunir esta ciencia social, de la que los durkheimianos, en particular François Simiand, se hicieron activos promotores e impasibles guardianes, la historia ambicionaba contribuir, en el campo que le pertenecía, a la producción del saber de la sociedad sobre ella misma. Este desplazamiento de la Nación hacia la Sociedad se acompañó de una diferente relación con el tiempo: «Con el advenimiento de la sociedad en lugar y en el lugar de la Nación, la legitimación del pasado, por lo tanto de la historia, cedió el paso a la legitimación del futuro».[88] Seguramente, incluso, cuando el porvenir hubiera estado ya activo con anterioridad, puesto que era este último el que aclaraba el pasado. Porque la transformación de la mirada se había

operado desde el instante en el que la Revolución se había convertido en este punto de vista desde el que se ordenó toda la historia pasada de Francia. Recordemos ya al Volney de las *Ruinas*.

Futuro ya advenido, y no por venir, estaríamos ahora tentados a objetar, salvo que el siglo XIX no ha dejado de correr hacia el fin verdadero de la Revolución, oscilando entre el temor de una revolución confiscada y el de una revolución inacabada. Al menos, hasta la consolidación de la Tercera República. En seguida, el relevo fue tomado por la cuestión, siempre reactivada, sobre lo que es la República. De manera más específica, los fundadores de los *Annales* han predicado las idas y venidas entre el presente y el pasado. Aproximar a los estudiosos de lo contemporáneo y a los profesionales del pasado, es verdad, pero sin olvidar que «la incomprensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado. Aunque quizá no sea menos vano extenuarse en comprender el pasado, cuando no se sabe nada del presente».[89] Esta era una forma de volver a colocar al historiador en el centro de los debates intelectuales y en el juego social.

Historias nacionales

A todo lo largo de un siglo, que fue tan claramente el de las nacionalidades, la historia nacional y la escritura, en nombre del futuro, tuvieron de hecho una vinculación parcial. En el caso de Francia, se trataba de un futuro ya advenido, pero malogrado, difuminado o perdido, en todo caso inacabado. Ya había pasado 1789, pero sus promesas están todavía por venir. Se está todavía entre el *ya* y el *todavía no*.

Partamos de la generación liberal de 1820: la que enarbola la bandera de la reforma histórica, valiéndose justamente de la

Nación. Con esos jóvenes se inicia un periodo activo, inventivo, también ingenuo, aunque intelectualmente innovador, que es también la primera reivindicación y expresión de la historia-ciencia, ya no arte. La Nación es a la vez para ellos una evidencia, un arma política, un esquema cognoscitivo y un programa histórico. Una evidencia, pues es el sentido mismo de la revolución que, en lugar y en el lugar del rey —así como se decía, en cuya persona «la nación residía por completo»—, instaló la nación, precisamente como «receptáculo místico de la soberanía».[90] De ahí los problemas (de larga duración) de la representación, que derivan de esta brutal sustitución de un absoluto por otro. ¿Cómo comprender y servirle a este absoluto?, ¿cómo encarnarlo? A lo largo del siglo, los historiadores tuvieron que intentar comprender este instante fundacional, para inscribirlo y darle sentido en la larga duración de la historia de Francia; río arriba, aunque también río abajo. De ahí surgió, en realidad, el concepto moderno de historia y se definió la tarea (e incluso la misión) del historiador. De ahí, además, François Furet, haciéndose lector de los historiadores del siglo XIX, volvió a partir para «pensar» la Revolución francesa.[91]

La nación es un arma. En contra de la carta de 1814 y su reiteración de una historia de Francia, central, si no es que exclusivamente monárquica, era de capital importancia mostrar que «la masa entera de la nación» era agente de la historia y que, en particular, la larga marcha del tercer estado había debutado en el siglo XII. En la obra era un hecho otra continuidad histórica, de alguna manera más pesada y, sobre todo, más rica de porvenir que la sola sucesión dinástica. Para Augustin Thierry, 1789 vino a esclarecer «las revoluciones medievales», y 1830 está en vías de ofrecer al observador este punto de vista «extremo», desde el que creía tener bajo los ojos «el fin providencial del trabajo de los siglos transcurridos a partir del siglo XII».[92] Julio de 1830 pone punto final a julio de 1789. Tal es el sentido de la

inteligibilidad: va del presente, que ayer era todavía un futuro, hasta un pasado muy lejano, y 1830 vale prácticamente como fin de la historia. En este punto preciso, programa político (la monarquía constitucional) y vanguardia metodológica pueden reencontrarse y caminar de la mano en lo sucesivo.

Para escribir esta nueva historia, la de los ciudadanos, de los sujetos, del pueblo en una palabra, que está «todavía enterrada en el polvo de las crónicas» de la época, hace falta, de hecho, ponerse a leer los documentos originales y, muy rápido, se necesitará acudir a los archivos. El publicista se transforma en historiador. Si reencuentra, aunque con otras preguntas, la antigua erudición de los bollandistas y de los benedictinos de San Mauro, medita también Thiérry, Walter Scott y el histórico romano (es todo el debate en torno al «color local»).[93] A continuación puede sonreírse ante la candidez del historiador que pensaba poder articular tan simplemente lo político y lo científico, viéndolos caminar juntos. Falta que la cuestión nacional dé el ímpetu a este movimiento que después de 1830 institucionalizó la monarquía de julio, antes de toparse con el estupor de 1848. Por tanto, la historia no había concluido, tampoco estaba en vías de terminarse. ¿Cómo escribirlo entonces: la Revolución no había concluido y el punto de vista se había enredado?

Michelet parte, también él, de «el fulgor de julio» de 1830, que, al rayar la noche, es este instante de gracia, de inteligibilidad total, donde como en una visión mística la historia se revela por completo, se condensa y toma sentido.[94] La ruptura de 1789 puede a la vez ser plenamente reconocida e integrada, de manera que podría ser renovada como «el hilo de la tradición». Varias consecuencias importantes se derivan de este reencuentro con la nación como «alma» y como «persona». En primer lugar, una transformación del pliego de condiciones del historiador: le vuelve a caer la responsabilidad de poner al día en lo sucesivo lo que no estaba inmediatamente visible, menos los secretos de los

grandes, más bien los murmullos de los anónimos e incluso los silencios de la historia. Pero, para descubrirlos y penetrar en ellos, ya no podrá contentarse solamente con sacudir el polvo de las crónicas, deberá «sumergirse» con resolución en los depósitos de archivos. En el poderoso lenguaje de Michelet, el historiador, agrimensor de las galerías de archivos y visitador de los muertos, deberá de hecho saber escuchar «los murmullos de tantas almas asfixiadas»: todos esos muertos ante cuya consideración el presente ha contraído una deuda. Estas elegías fúnebres, que provienen (también) de la epistemología, rechazan el corte entre el pasado y el presente, instaurador de la historia moderna. Gran lector de Virgilio, el jefe de la sección histórica de los Archivos Nacionales es también un *vates*, pero esta postura y este registro son su manera de reflexionar teóricamente sobre la historia.

A continuación, la Nación como persona está viva: ya está a la vez ahí y en perpetuo cambio, es fracasos y promesas, pasado y porvenir, pero sobre todo, en un lenguaje retomado de Vico, es constante «trabajo de sí para sí». Tampoco hay nada «fatal» en su historia: ni el «suelo» ni la «raza», ni ningún otro determinismo. Es libertad: historia abierta. En contra de las historias, ya sea «demasiado poco materialistas», ya sea «demasiado poco espirituales», Michelet pregona una historia atenta a los «embrollos» (de instancias, de niveles o de factores).[95] Esta visión y este uso de la nación como un organismo complejo tuvieron innegables capacidades heurísticas, puesto que son una invitación permanente a retomar, llevar más lejos, afinar, en una palabra, complicar el análisis: hacer de Francia un cuadro experimental y un problema. Eso es justamente lo que intentará Fernand Braudel en *La identidad de Francia*, al invocar a (y al mismo tiempo distanciarse de) Michelet, pero ya estamos un largo siglo después y tres guerras más lejos: «Amo a Francia con la misma pasión, exigente y complicada, que Jules Michelet […] Pero

esta pasión casi no intervendrá en las páginas de esta obra. La mantendré esmeradamente aparte».[96]

Previamente, antes y después de 1870, tuvo lugar la empresa de Fustel de Coulanges, quien no logró desarrollarla por completo.[97] Las mañanas de julio ya están lejos y las promesas de 1789 aún más lejanas; la historia no se detuvo: a 1830 sucedió 1848, a la República el golpe de Estado y el Imperio, «autoritario» al inicio, «liberal» al terminar. Sedan y la Comuna pronto están ahí. La cuestión de la Revolución acompañó a Fustel a lo largo de su vida científica. Fustel despliega al respecto una doble estrategia de reducción. En el curso de la historia, tanto en la Antigüedad como en los Tiempos Modernos, no cesaron las revoluciones, pero las revoluciones no son lo que hoy en día se cree: de hecho, la parte de lo invisible la lleva a lo visible y en el momento en el que una revolución «estalla», en realidad ya terminó. El tiempo del acontecimiento casi no cuenta.

La ciudad antigua (publicada en 1864) era ya una historia de las instituciones políticas, pero de las antiguas, es decir, el estudio de las revoluciones sucesivas que condujeron hasta la formación de la ciudad. Por tanto, para comprender la ciudad, debe partirse del examen de los orígenes, de donde resulta que las primeras instituciones humanas tuvieron, de hecho, un fundamento religioso: la primitiva creencia según la cual la muerte no era el fin de todo estaba en la raíz del primer vínculo social (el culto a los muertos supone la familia, mientras que la tumba del ancestro representa la primera forma de la propiedad privada). El adversario era todavía Rousseau y el artificialismo del Contrato.

Tres consecuencias se derivan de este postulado: la necesidad para el historiador «de extender sus investigaciones a un vasto espacio del tiempo», puesto que no hay historia más que en la larga duración. A continuación, el objeto privilegiado del historiador, que es a lo que Fustel llama «las instituciones» (tomado

en el sentido etimológico de todo lo que instituye la vida en sociedad): su formación es «lenta, gradual, regular», y se necesita mucho para que puedan ser «el fruto de un accidente fortuito o de un brusco golpe de fuerza». Por ello nunca son «la obra de la voluntad de un hombre, la voluntad misma de todo un pueblo no basta para crearlas» y la violencia no contribuye más que «un poco» en su fundación.[98] Los hombres, para terminar, hacen poco su propia historia. Esta *Historia, de Las instituciones políticas de la Antigua Francia* (que nunca termina y a la que renuncia) debería haber sido algo así como *La identidad de Francia* de Fustel. Esta larga duración fusteliana, en término de instituciones, como proceso de institucionalización, ¿no se abrió camino hasta Braudel? Ciertamente con importantes desplazamientos, ya que el historiador desde entonces se sumergió en otras profundidades. «La historia de larga duración —escribe Braudel— es así un tipo de referencia en relación con la cual todo destino no se juzga, sino que se sitúa y explica […] Dar cuerpo a la historia es tomar una medida inhabitual de Francia. Acceder a lo que puede ser su identidad […] ¿No limita (no digo suprime) a la vez la libertad y la responsabilidad de los hombres?»[99]

Como ya lo había señalado Philippe Aries, la aproximación de Fustel, por último, hace relucir las diferencias de las épocas y se dedica a darles sentido, mostrando las coherencias de conjunto, de las cuales las instituciones son la resultante y la expresión. Diferencias «radicales» entre los pueblos antiguos y las sociedades modernas, diferencias entre la antigua Francia y la Francia moderna. Aunque Fustel no está del lado del régimen moderno de historicidad y de su futurismo, todo su trabajo parte de la constatación de que el antiguo régimen de la *historia magistra* ya no es sostenible: las épocas difieren. Y se aboca precisamente a reencontrar las lógicas respectivas que las sostienen. Existe la discontinuidad en la historia, pero no son los accidentes de la superficie los que constituyen las verdaderas señales. Si

el pasado ya no aclara el porvenir, Fustel se resiste sin embargo a la idea de escribir una historia de Francia en la que el futuro esclarezca plenamente el pasado. En cuanto al presente, proclama —después de 1870— que el historiador, para hacer verdaderamente trabajo de historiador, debe comenzar por «olvidarlo». Cuando publica en 1875 el primer volumen de sus *Instituciones políticas*, no asigna otra finalidad explícita a su trabajo más que la de contribuir «al progreso de la ciencia histórica y al conocimiento de la naturaleza humana». El único avance reivindicado es el de los estudios. Está él, también, colocado entre dos imposibilidades: tanto la del pasado como la del porvenir.

Ningún clarín patriótico suena y ningún repique fúnebre se eleva: no se trata en principio más que de ciencia y de conocimiento. Estamos muy lejos de lo que sostendrá, un poco más adelante, Maurice Barres. Pero hay una desviación, incluso en relación con Gabriel Monod. En 1876, un año después, Monod presenta de hecho el primer número de la *Revista histórica*: no es evidentemente una cuestión de historia nacional en cuanto tal, sino que es una colección que intenta «contribuir al avance de los estudios históricos» al adoptar un «punto de vista estrictamente científico». Se trata de análisis y no de síntesis. La síntesis, como ya se ha mencionado, está por venir: sería apresurarla. Ello no impide que el historiador tenga claramente un papel social, como diríamos hoy en día, y una responsabilidad. Le corresponde ser el pontífice (aquel que precisamente tiende puentes) entre el pasado de Francia y su presente: su tarea es la de comprender y de explicar el «vínculo lógico que reúne a todos los periodos del desarrollo» del país: de ayer hasta hoy. De lo que resulta que la historia tiene una «importancia nacional» para restituir al país «la unidad y la fuerza moral que necesita». [100] La distancia se mide en relación con el retrato (proclamado) fusteliano: otro es el lugar del historiador, así como otra cosa lo que se entiende por «avance» de los estudios históricos. Se reen-

cuentra todavía algo del programa de Thierry (menos conquistador o ingenuo), pero sobre todo la divisa de los *Monumento*, alemanes, que vincula erudición y amor por la Patria (*sanctus amor patriae dat animum*), no puede ser ignorada, incluso cuando se intente diferenciarse de ellos. El historiador de Monod es republicano: se esfuerza por no abandonar ni el pasado, ni el futuro, ni el presente, ni abandonarse a alguna de las tres categorías.

Cuando, algunos años más tarde, llega Ernesto Lavisse, el referente elegido por Nora, estamos entre dos guerras: la que se perdió y la que hace falta preparar. Lucien Febvre evocará con ironía su negativa de «la historia de los vencidos de 1870», «sus prudencias vacilantes» y su «gusto casi exclusivo por la historia diplomática».[101] Ciertamente, tras la instalación de la República, la historia de Francia ha llegado a ser la de «la nación consumada»: 1889 reemplazó a 1830 como punto de vista desde donde contemplarla, desplegarla y mostrarla. Para retomar una última vez la gran escansión del *ya* y del *todavía no*, el *ya* (portado por la Revolución) y el *todavía no* (la instauración definitiva de la República) se reúnen y consuman en 1889. Aunque falte mucho por hacer, se ha salido de los problemas de la espera. La historia nacional, por tanto, no puede más que triunfar, ella también, y Lavisse, que se ha convertido en su heraldo, llega a ser (junto con los *Lavisse*) su epónimo.

Si política y pedagógicamente la síntesis lavissiana desempeñó un papel importante, intelectualmente es pobre. Este triunfo es también un canto del cisne. Una vez encarnada la nación, restaba «ponerla en fichas».[102] En el fondo, faltaba acabar de levantar la frontera histórica que dividía el pasado de Francia (antes y después de la Revolución) para hacer servir todo su pasado en defensa de la frontera, geográfica en ese momento, esperando poder rechazarla (más allá de la línea azul de los Vosgos). He ahí el programa, casi ya en forma de orden de movilización.

Cuando la guerra estalla, los historiadores más jóvenes fueron efectivamente movilizados y la mayoría del resto se consideraron como «movilizados en los servicios de la retaguardia», según la expresión de Charles Petit-Dutaillis.

En seguida, en el corte después de 1914, se produjo una fractura en el orden del tiempo: una brecha. Tras los excesos sangrientos de las naciones en guerra, los años veinte se tradujeron, desde el punto de vista de la historia, ya sea en una retirada de lo nacional en dirección de lo social, ya sea en una exageración de lo nacional, que son dos estrategias profundamente diferentes para volver a vincular el pasado y el futuro. «Desesperando de la historia», que no ha sabido prever nada, acusa Paul Valéry, nuestro testigo ya citado, denuncia entonces este producto peligroso que vuelve a «las naciones amargas, soberbias, insoportables y vanas».[103] Como si justamente no fuera otra historia más que la historia nacional y la historia historizante, pronto ridiculizada por Lucien Febvre.

Pero cuando, en 1919, Febvre asume la cátedra de la Universidad de Estrasburgo, comienza por plantear en su lección inaugural que «la historia que sirve» es «una historia sierva. Profesores de la Universidad francesa de Estrasburgo, ya no somos los misioneros descalzos de un Evangelio nacional».[104] Es también este rechazo el que finalmente le permite responder afirmativamente a su pregunta inicial y central: ¿«Tengo derecho», es decir, tengo todavía el derecho de hacer la historia en «el mundo en ruinas»? Es él, este rechazo, lo que vuelve legítimo retomar la profesión y «renovar el hilo» y, sobre todo, es él quien abre el espacio para trabajar y cuestionar para una historia-ciencia, en busca de otros ritmos, de otras profundidades, de otros objetos: de otras temporalidades. En él se alojará unos cuantos años más tarde (después de 1929) el programa de los *Anales de historia económica y social*. Esta contracción de lo nacional, o incluso su eclipse, no significaba su olvido o un abandono definitivo, y se

sabe que, más tarde, los mismos Bloch y Febvre concibieron proyectos de Historia de Francia que no llegaron a cristalizar. [105]

Por el contrario, Jacques Bainville, también marcado por la guerra de 1914 e inquieto por sus secuelas, se repliega sobre lo nacional. A diferencia de la historia universitaria, su *Historia de Francia*, aparecida en 1924, fue un gran éxito de librería. Fundada sobre la idea simple, expresada en su prefacio, de que «los hombres de antaño se parecían a los de nuestros días y de que sus acciones tenían motivos parecidos a los nuestros», es de entrada una tentativa de reactivación del modelo de la *historia magistra*. La repetición y la analogía constituyen, como es justo, el dinamismo explicativo. «Morimos —señalaba en 1916 en su *Diario*—, por la ignorancia y la incomprensión de nuestro pasado, por el necio prejuicio democrático tras el cual el tiempo marcha». Por canto, existen lecciones de la historia que deben ser aún más «la memoria del hombre de Estado». Se trata, en suma, de conjurar el porvenir al que se teme, expulsando al tiempo fuera de la historia. En contra del necio prejuicio democrático, la *Historia* de Bainville debe demostrar la falsedad del régimen moderno de historicidad: no, el tiempo no «marcha».

Gran lector y admirador de Bainville en su juventud, Philippe Aries, cuyo trabajo sobre la muerte ya nos ha servido de indicador, no se volvió, tras la «brecha» de la Segunda Guerra Mundial, a la que llamaba «los desgarramientos de 1940», hacia la historia nacional. Por el contrario, se mantuvo cuidadosamente a un lado. Comienza con una *Historia de las poblaciones francesas y de sus actitudes ante la vida después del siglo* XVIII (1948), cobra fama con *El hombre ante la muerte* (1977) y termina, dirigiendo con Duby, una gran *Historia de la vida privada* (1985). Todavía en 1958, Georges Duby y Robert Mandrou publican, no una historia de Francia, sino una *Historia de la civilización francesa*, en la que el prólogo termina con esta frase:

«Este breve libro habrá cumplido su papel si permite a los lectores comprender mejor, fijados por diez siglos de historia, los rasgos originales de la Francia actual, "esta persona"»[106] O sea, una doble evocación, en forma de alusión, pero tan discreta que es casi para *happy few*: para Michelet (por la «persona»), para Marc Bloch (por los *Caracteres originales de la historia rural francesa*).

Durante más de medio siglo, lo nacional no fue ya el motor de la búsqueda: ni la escala correcta ni la profundidad adecuada. Tampoco la escala cronológica sensata. Había causado demasiados daños y sus capacidades cognoscitivas parecían agotadas. Fueron, por el contrario, motivo de formas renovadas de historia-ciencia, que tuvieron por horizonte el materialismo histórico, el cuantitativo, el serial y como instrumento las fichas mecanizadas, ya después de la computadora. Ahora bien, se volvió claro, alrededor de 1980, que estos modelos científicos, naturalmente grandes consumidores de futuro y sólidamente atados al concepto de progreso (tanto de la sociedad como de la ciencia), lograron rendimientos decrecientes, incluso poniéndose a girar sin sentido. Se inició entonces un tiempo de detención, momento de descanso en el que la mirada hacia atrás se volvió legítima: para abarcar el camino recorrido, para tratar de comprender en dónde se estaba hoy en día y por qué. Pasar de lo prospectivo a lo retrospectivo era una forma de tomar distancia: los individuos se preocuparon por las genealogías y las empresas por sus archivos (con su treta, la cultura empresarial). El régimen moderno de historicidad perdía su evidencia.

Al igual que las demás disciplinas, la historia no escapó a este movimiento, que no es más que un elemento de la coyuntura de conjunto esbozada en nuestras primeras páginas, pero no fue de ninguna manera la iniciadora. La reintroducción del historiador en la historia, practicada y proclamada por Febvre, pregonada por Marrou y Aron en contra de la historia positivista,

había sin embargo preparado el terreno: el historiador parecía dispuesto, según la fórmula de Péguy, a entrar de nuevo «en el rango histórico»: «Ellos [los historiadores] no desean que se haga la historia de los historiadores. Desean más bien terminar la indefinición del detalle histórico. Pero ellos no quieren entrar en la línea de cuenta en esta indefinición del detalle histórico. No quieren estar en el rango histórico. Es como si los médicos no quisieran enfermarse y morir».[107] Lo que termina con la extraterritorialidad o el desplomo.

Fueron tantas las condiciones que favorecían la apertura de un espacio para una historia de la historia, de lo que Nora supo hacer, como hemos visto, uno de los puntos de partida de la reflexión que condujo a *Los lugares de memoria*. Esta postura reflexiva, historiográfica, ni siquiera se ha visto reivindicada por un solo tipo de historia, como tampoco, evidentemente, por la sola historia.[108] ¿A qué busca responder sino, en parte, a esta coyuntura nueva, marcada por la puesta en cuestionamiento de la temporalidad, hasta entonces paradigmática del régimen moderno de historicidad? La luz proyectada desde el futuro disminuye, la imprevisibilidad del porvenir aumenta, el presente se vuelve la categoría preponderante, mientras que el pasado reciente —aquel del que nos sorprendemos que «no pase» o del que nos inquietamos de que «pase»— exige incesante y compulsivamente ser visitado y revisitado. Con la consecuencia de que la historia ha cesado por completo de poderse escribir desde el punto de vista del futuro (o de sus diversas hipóstasis) o en su nombre: la historia contemporánea primero, pero cada vez más no solamente ella.

Ahora bien, fue necesario esperar precisamente hasta estos mismos años ochenta para presenciar un retorno a lo nacional (no sólo en Francia) y a su reinversión (intelectual, política), en particular, con la publicación de toda una sarta de historias nacionales. ¿No hay ahí una paradoja en esta coincidencia entre

un momento presentista y la producción de historias nacionales? Mientras que el siglo XIX unió tan fuertemente Nación y Progreso, ¿cómo se explica que se vuelva sobre la Nación cuando el Progreso se encuentra tan mal? ¿Qué queda de la Nación? Una Nación, ya no prospectiva, sino retrospectiva y nostálgica, refugio, en suma, pero ¿también una forma de historia que quisiera poder mirar nuevamente de reojo al lado de la *historia magistra*? Seguro, de vez en cuando. O bien, ¿será ésta una forma de tomar en cuenta la ascensión memorial, proponiendo una respuesta, más o menos explícita o voluntarista, a la pregunta acerca de la identidad? Pero los historiadores, ¿podrán volver a ser de nuevo los instituidores de la Nación (a la Lavisse) o de una nueva República (a la Claude Nicolet), incluso por medio de la televisión? ¿O no deberían ser más que memorialistas, mejor informados que los demás, pero entre los demás?

A Fernand Braudel, en sus últimos años, cuando, divina sorpresa, acababa de publicar la primera parte de su *Identidad de Francia*, le fue solicitado encargarse de este magisterio entre historia y memoria. Aunque *su* Francia evidentemente no sea considerada ya como una persona, sino que está construida como un objeto histórico. No está en busca de ninguna esencia a la que deba encontrar en el pasado o deba realizarse en el futuro, porque *la identidad* está, precisamente, en la larga duración: no está más que ahí o que allá. «Son las mareas, los flujos profundos del pasado de Francia lo que trato de detectar y de seguir para juzgar de la forma en la cual se arrojan en el tiempo presente, como los ríos en el mar».[109] Así, al término del recorrido del Braudel historiador, el que parecía el más rebelde de los análisis, que había propuesto con brillantez y éxito desde 1949, esta historia de poco alcance, superficial, en una palabra la historia nacional, resultaba justificable, también ella, en la larga duración, a condición de darle, en resumen, su rostro más expresivo y el más verdadero. Aunque el libro no aparece hasta 1986,

la primera intuición se remontó a la experiencia del prisionero de guerra de 1940:

> Nosotros, los vencidos, en el camino injusto de una cautividad abierta de golpe, éramos la Francia perdida, como el polvo que el viento arranca a un montón de arena. La verdadera Francia, la Francia en reserva, la Francia profunda quedaba detrás de nosotros, sobrevivía, sobrevivió […] Después de esta época ya lejana, no he dejado de pensar en una Francia en profundidad, como oculta en sí misma, que fluye según las pendientes propias de su historia, condenada a continuarse cueste lo que cueste. De esta fascinación nació el título ambiguo al que, poco a poco, me he habituado.[110]

Historia de un vencido, en suma, para el que fueron necesarios un poco más de cuarenta años a fin de poder volverle a conferir lo nacional.

En cuanto a *La historia de Francia*, dirigida por André Burguiére y Jacques Revel, sustituyó deliberadamente «al clásico relato de la nación, desde sus orígenes hasta nuestros días», «un recorrido temático y lógico». No se trató para nada de «narrar» a Francia una vez más, sino de romper con el relato convenido, preguntándose sobre ella a partir del presente, en todo momento, «para intentar reencontrar, en sus génesis y en sus cambios, los caracteres originales del conjunto nacional».[111] Lejos de ser teleológico, retroactivamente teleológico, su recorrido es regresivo. Ahí, también, el presente provee el punto de partida, el punto de vista y el punto de llegada para cuestionar lo nacional.

En forma más general, la aproximación historiográfica, por su marcada preocupación por circunscribir los presupuestos, por cuestionarse sobre las herramientas y las categorías movilizadas, aporta una contribución a este nuevo tratamiento de lo nacional.[112] *Los lugares de memoria* explotaron al máximo esta perspectiva, ya hemos insistido en ello, hasta incluir a lo largo

de su publicación la historiografía de su propio recorrido, conduciendo a un ensanchamiento de la noción de *lugar*. Con esos modos de aprehensión de lo nacional como problema se rompe, en todo caso, con todas las historias-memorias nacionales escritas desde el punto de vista del porvenir. En las antípodas de la historia metódica (de la que no se había jamás, pero en la que siempre se piensa), el presente se convirtió —explícitamente— en la categoría dominante (¿y suficiente?).

Conmemorar

En respuesta a la ola de la memoria, presentando su amplitud y su fuerza, reconociendo como Tucídides desde el primer día la importancia de la guerra que comenzaba en Grecia, *Los lugares de memoria* convirtieron las interrogantes, de las que en principio era portadora, en modo de cuestionamiento a la manera en que habían sido escritas las principales Historias de Francia. Cómo, en ciertos momentos claves, el pasado (¿cuál pasado y qué del pasado?) había sido retomado en el presente, para hacerlo un pasado significativo. Sin jamás perder de vista que, tras haber seguido estos pasos y estas tomas sucesivas del pasado en el presente, que organizó toda una retórica, el objetivo de Nora, claramente fijado desde el principio, era el de volver hacia el hoy, instruido así por esa larga desviación, para tratar de comprenderlo mejor y hacerlo comprender mejor. Se va mejor del presente al presente, para cuestionar el momento presente.

Salido del asombro ante el suceso contemporáneo del fenómeno conmemorativo, Nora podía actualizar, al término de su recorrido, lo que denominó «la inversión de la dinámica de la conmemoración». No dejamos de conmemorar, a nombre de la

trilogía Memoria, Identidad, Patrimonio, pero, también ahí, el sentido de la palabra se modificó. A semejanza de la memoria e igual que el patrimonio, cuyos recorridos seguiremos en el próximo capítulo. ¿La conmemoración? Es en primer lugar religiosa. «Haced esto en memoria mía»: en el momento mismo en que la Cena tuvo lugar, ofreciéndose de golpe para conmemorar, incluye la ausencia, es decir, también la presencia invisible de aquel a quien desde entonces nunca se cesará de recordar y de imitar. Los rituales monárquicos invocan otra lógica, que quiere poner acento en la continuidad: «El rey ha muerto, viva el rey». La Revolución y la República restablecen la conmemoración que, por transferencia de sacralidad, se vuelve nacional, republicana y laica.

Se tiene ahora «el 14 de julio», en donde 1880, 1789 y 1790 se corresponden y se excluyen mutuamente.[113] Péguy supo decirlo, de manera sorprendente, en *Clio*: «La toma de la Bastilla, se constituyó propiamente en una fiesta, se constituyó la primera celebración, la primera conmemoración y por así decirlo el primer aniversario de la toma de la Bastilla [...] No es la fiesta de la Federación la que constituyó la primera conmemoración, el primer aniversario de la toma de la Bastilla. Es la toma de la Bastilla la que constituyó la primera fiesta de la Federación, una Federación al pie de la letra».[114] Hoy en día, ese rasgo se ha convertido en regla: todo acontecimiento incluye su autoconmemoración. Fue verdad para mayo de 1968. Lo es en extremo para el 11 de septiembre de 2001, con todas las cámaras filmando el segundo avión que viene a estrellarse en la segunda torre del World Trade Center.

Pero el rasgo de la conmemoración contemporánea, valorado por Nora, es su carácter «patrimonial»: es explotada o «desnacionalizada», incluso cuando sea utilizada para hacerse reconocer por el Estado, cuyos servicios, además, no han logrado hacer frente al patrimonio invasor.[115] Con mayor precisión todavía

—diagnosticaba Nora—, es la misma nación la que se muda en patrimonio: «Como si Francia dejara de ser una historia que nos divide para convertirse en una cultura que nos reúne».[116] Faltaría saber quién es ese *nos* que lo decide, ¿cómo y en torno a qué? En este movimiento que conduce de lo político a lo cultural, Nora identificaba, en todo caso, la emergencia de un «nacional sin nacionalismo». La Francia del fin del siglo XX, ¿estaba en vías de convertirse en una *Kultur Nation*, lo mismo que Alemania, que durante mucho tiempo había recurrido a este medio en respuesta a la ausencia de unidad política, y a partir de ello se reencuentra como nación, quizá «a regañadientes», pero de hecho, sin poder ahorrarse la cuestión de lo nacional? Se tendría ahí como la treta para un interesante cambio de sitio histórico, con el fondo de la integración europea.

Para permanecer en Francia se habría en todo caso pasado de una memoria (republicana) transmutada en historia, con la Tercera República y bajo el magisterio de Lavisse, a una historia o, como se dice de más buen grado, a un *pasado*, que hoy se vivirá, será leído y reapropiado selectivamente, por unos y otros, como memoria (en el nuevo sentido), a veces bajo el acicate del «deber de memoria».[117] Los últimos veinte años, por tanto, marcarán el paso de la «nación histórica» a la «nación memorial». Al igual que en la *Búsqueda* de Proust, los *Lugares* se termina en el libro por venir, que será la «verdadera» Historia de Francia, ¡y ellos son este libro que acabamos de leer! Tal como puede escribirse, no tanto para poner nuestros anales «de acuerdo con el progreso de la inteligencia» como para escudriñar una crisis del tiempo comprendida a través de lo «nacional», al tomar nota y poner nuestros anales de acuerdo con una crisis del progreso.

El momento de los «lugares de memoria»

Si los *Lugares* nos sirvieron de entrada en los debates entre historia y memoria, así como de proyector para esclarecer las relaciones entre la historia nacional y el régimen moderno de historicidad, también son reveladores. Si pertenecen, por supuesto, al momento en que se utilizan para configurar, la manera misma en la que procedieron nos enseña algo más sobre nuestro presente. La permanente preocupación historiográfica ya señalada que los atraviesa, es un testimonio en segundo grado de esta tendencia del presente a historizarse a sí mismo.

A semejanza de la unidad nacional creada por la Revolución, que para Lavisse debía ser definitiva e indestructible, su *Historia* se ofrecía como la historia definitiva de la Nación consumada, dirigida al presente y al porvenir: una especie de adquisición para siempre. Se trataba, desde luego, de perfeccionar más a la República, pero ya nada de lo fundamental debería cambiar. Es todavía esto en lo que quería poder creer en 1921 cuando, enfermo, redactaba la conclusión de su *Historia*, llevada hasta 1919. Los mismos *Lugares de memoria* quieren ser una historia del presente, en el presente, integrando el hecho de que el presente «ha llegado a ser la categoría de nuestra comprensión de nosotros mismos».

Si existe un momento de *Los lugares, Los lugares* son también por tanto los *lugares* de este momento, o los *lugares* para este momento. Historia de Francia para el hoy, *Los lugares* proponen también (de forma totalmente consciente) una historia de nuestro presente. De lo que resulta que el historiador no pueda ya ser ese barquero entre el pasado y el porvenir, pontífice a la Monod o profeta a la Michelet, que en el pasado leía el porvenir ya advenido o para hacerlo venir y proclamarlo. Puede menos mantenerse, a la Fustel, en el «olvido» del presente o más bien en su negación. Barquero, lo es, pero solamente en el interior del círculo del presente, «entre la pregunta ciega y la respuesta esclarecedora, entre la presión pública y la paciencia solitaria del

laboratorio, entre lo que siente y lo que sabe».[118] Modesto, quizá, pero convertido, por fin, en historiador del presente, de pleno derecho y en pleno ejercicio. En cuanto a la historia, ya sea la del presente o la de otros periodos, le corresponde asumirla como historia *en el* presente.

Pero el presente contemporáneo y el presentismo que lo acompaña se revelaron difícilmente defendibles. De manera que la demanda de memoria puede interpretarse como una expresión de esta crisis de nuestra relación con el tiempo, así como una forma de buscar responderla. Aunque se entienda que la memoria que se reclama y proclama es menos transmisión que reconstrucción de un pasado ignorado, olvidado, falsificado a veces, al que la memoria debería permitir *ser reapropiado* en la transparencia. Ahora bien, la epistemología desplegada en *Los lugares* establece todo a la vez, incluso reivindica la centralidad del presente (que está en el punto de partida y en el de llegada), y el contorno en donde se cree que se esfuma. ¿De qué forma? Realizando justamente el paso del pasado en el presente, con su recuperación selectiva, que caracteriza al funcionamiento de la memoria, con el punto de partida de su operación historiográfica: convertir la memoria, menos como contenido que como forma, en modo de cuestionamiento histórico y de escritura de la historia.

Cuando el historiador clásico comenzaba por establecer la separación neta entre ambos. La historia no debería ser más que la ciencia del pasado, ciencia pura; y el historiador, una mirada que descifra sus documentos en el silencio de los Archivos. Al revés, la lógica de *Los lugares conduce* a concebir al mismo historiador, en el ejercicio mismo de su profesión, como un lugar de memoria. Se encuentra una vez más a la figura inspiradora de Michelet, pero también a Nora, como el que concibe y edita los *Ensayos de ego-historia*.[119] A semejanza de Chateaubriand, visitador incesante de lugares de memoria de él mismo y para él

mismo, el historiador llega a ser, también él, un «lugar de memoria».[120] De esta posición y de esta percepción se deriva el andar ego-historiador que invita al historiador a hacerse, en segundo grado, historiador de sí mismo. Pero sólo existen grandes historiadores.

Síntoma, *Los lugares* lo son también en este sentido de que el lugar de memoria estuvo en boga: pasó muy rápido en el uso y en los hechos, si no es que también en la ley. ¡Clasificación a tirulo de lugar de memoria del *music-hall* de *L'Olympia* o del café *Le Fouquet's*! El *lugar* ha llegado en auxilio del monumento histórico, desbordado y sobrepasado. El *lugar* podía, al parecer, proporcionarle la categoría de un uso más fácil y rápido, que los legisladores de la Tercera República evidentemente no habían podido ni querido concebir.[121] Pero, de golpe, el *lugar* se vio alcanzado por el fenómeno histórico que había conducido a su elaboración y sobre el cual pretendía proyectar, de vuelta, la inteligibilidad. El instrumento cognoscitivo, que debía servir para circunscribir y comprender mejor la conmemoración invasora, ¡podía convertirse él mismo en un elemento de más del dispositivo llamado al auxilio del Patrimonio y de la conmemoración, y agregarse así a la panoplia del presentismo! Prueba manifiesta de que el diagnóstico de Nora estaba en lo justo, pero amenaza también de ver a la empresa devuelta a la sola actualidad y consumida por el fenómeno mismo que ella había ayudado a describir y a comprender.

Síntoma de hoy, *Los lugares* lo son todavía en la concepción de la memoria que se encuentra en la obra. Supongamos por un instante una búsqueda así, conducida a mediados de los años sesenta, el inconsciente (el lapsus, el fallo de memoria, la amnesia, el desplazamiento, la negación…) probablemente desempeñó ahí con fuerza un papel importante. La memoria de *Los lugares* es una memoria sin inconsciente, salvo metafórico, no por principio, pero de hecho: he hablado de la concepción retórica

del *lugar*. El investigador no se enfoca en apartar lo impensado del *lugar*, sino más bien en reconstituir aquello que lo ha vuelto pensable. De ahí, quizá, una cierta dificultad para objetar los «no lugares», o los «malos» lugares de la historia o de la memoria nacional.

Y llegó 1989, que simbolizó al 9 de noviembre, con la caída del muro de Berlín, y el fin de la ideología que se había concebido como el punto más avanzado de la modernidad. Para nada fin de la historia, incluso en el sentido en que lo entendía Francis Fukuyama, pero seguramente pausa en el orden, del tiempo (en Europa, en primer lugar, y después gradualmente en una gran parte del mundo). Después de 1989 puede comprenderse mejor que se buscan nuevas relaciones con el tiempo, al igual que hacía dos siglos, cuando se desmoronaban el antiguo orden del tiempo y el régimen de historicidad que le estaba vinculado. El futuro está siempre ahí, también y quizá, estaríamos tentados a decirlo, más imprevisible que nunca.

En cuanto al pasado, el fin de la tiranía del porvenir tuvo también como consecuencia devolverlo a su opacidad, de hacer, igualmente, un pasado para una parte imprevisible. No se trataba solamente de la contingencia, tal como Raymond Aron la hizo valer en su crítica de la causalidad según Simiand.[122] Este pasado por reabrir, que no era ni lineal ni unívoco, era un pasado al que se reconocería como un campo en el que se entrecruzaban pasados que habían sido, durante un tiempo, futuros posibles: algunos habían comenzado a ser, otros habían pasado sin ser. Los historiadores, los filósofos, entre ellos Paul Ricœur, lo señalaron: con mucha razón.[123] Indiscutiblemente, al mostrar cómo ciertos *lugares* llegaron a cristalizar, han sido remodelados, «anamorfoseados», olvidados, *Los lugares de memoria* establecieron un inventario crítico de la historia-memoria de Francia. Atentos a toda la economía del pasado en el presente, indicaron también un modo de circulación posible entre pasado y

presente, deliberadamente, repitámoslo una vez más, a partir del presente.

El año 1989 también llevó o trajo consigo al primer plano a la nación: la nación ha causado estragos o, al menos, problemas. Lo que tampoco había sido previsto, incluso por aquellos que en Europa occidental se habían reconciliado, en los años precedentes, con lo nacional. En la Alemania todavía no reunificada, que se definía de buen grado como un Estado «posnacional», los años ochenta vieron, como ha sido recordado, la publicación de muchas Historias de Alemania, a la vez que se multiplicaban los coloquios sobre la identidad alemana y las conmemoraciones, además de que se habían convencido —de ambos lados del Muro— del carácter duradero de la división en dos Estados. En Francia, *Los lugares* terminaron a la vez por reconocer la presencia de lo nacional y su profunda transformación. Ya no era la nación mesiánica, sino una nación-patrimonio, o incluso la nación como cultura compartida, portadora de un nacional sin nacionalismo, vivo pero pacificado, en una Francia a la que le faltaba cultivar su memoria como se cultiva su jardín: en una jubilación anticipada de la historia. Es esta mutación la que *Los lugares* se dedicaron a mostrar, modelándola y formulándola. El momento de *Los lugares* era ése.

¿Ha quedado éste también asegurado? Este voltear de un modelo de nación a otro, ¿es así de claro e irreversible? Lo que sucedió en roda una región de Europa después de 1989, aunque también en el Occidente, conduce, al menos a dejar abierta la cuestión.[124] ¿Cómo se vio Alemania desde entonces como nación, con una Alemania del Este de nuevo reconstruida? Y Europa, ¿qué puede ser, cuando se dirige hacia el muy cercano ensanchamiento de 2004 como un pesado navio cada vez menos maniobrable? ¿Se dirige hacia una Europa-patrimonio, cimentada en un inventario de lo que parece ser? Una Europa, más

presentista que futurista, pero en donde el «progreso» continúa sin embargo ocupando un lugar central.[125]

¿Cómo «Hacer Europa», al menos su historia, para retomar el título de la colección nacida en 1989 por iniciativa de cinco editores, de lenguas y nacionalidades diferentes y dirigida por Jacques Le Goff?[126] Proyecto voluntarista, seguramente, incluso teleológico, dicen también algunos, que le reprochan reiterar para la historia de Europa lo que se produjo en el siglo xrx para las historias nacionales.[127] Le Goff habla del «título activo» de la colección: hacer la historia es también una forma de hacer la historia. ¿Será esto, por ello, una simple reactivación del régimen moderno de historicidad, con un futuro que llega de nuevo a esclarecer el pasado? No, evidentemente no es ése el punto de vista del director, para quien «el día de hoy viene de ayer y mañana surge del pasado». Y para precisar: «un pasado que no debe paralizar al presente, sino ayudarlo a ser diferente en la fidelidad, y nuevo en el progreso».[128] Son por tanto igualmente rechazados el futurismo del régimen moderno y el pasatismo del antiguo régimen de historicidad, a fin de preservar la posibilidad de un presente, a la vez diferente, nuevo y fiel. ¡Le Goff no es Lavisse! Pero, como para Monod, conviene en articular, en torno al objeto de historia europea (y ya no nacional) el pasado, el presente y el futuro. Para una historia así, la aproximación a través de la larga duración se ofrece como la más esclarecedora. Y el autor de *La civilización del occidente medieval*, quien defendió la idea de una larga Edad Media, se extiende desde el siglo ni de nuestra era hasta las revoluciones industriales modernas, y ahí se siente bien: Europa viene de lejos. Si existe una *identidad* europea, está ahí y es ahí donde se tiene la mayor oportunidad de comprenderla.

En cuanto a la nación, a la que se sitúa a veces a la zaga, en un pasado mítico o lejano, a veces a la vanguardia o, a la vez, a la zaga y a la vanguardia, de nuevo se muere en su nombre o

bajo su protección.[129] Los nacionalismos étnicos han matado mucho y salvajemente. En forma e intensidad variables, estas vueltas o estas aspiraciones, más o menos exacerbadas, hacia lo nacional, pueden reincorporarse, en parte, en una crisis del tiempo. Ni se les reduce ni se les absorbe, sino que son un componente, una expresión, una forma también de responder a ellas, que había ya, por desgracia, dado sus pruebas. Pero la *respuesta* aparece aún más desfasada en cuanto que el régimen moderno de historicidad, con su bandera futurista o nacional-futurista, ha perdido en gran medida su evidencia y su fuerza de arrastre.

Capítulo 5
Patrimonio y presente

Tras la memoria, pasemos a su *alter ego*, el patrimonio, una vez más con nuestra misma pregunta: ¿qué ha significado desde el punto de vista del tiempo, de su orden, el movimiento de extensión y de universalización del patrimonio, al cual hemos venido asistiendo desde hace más de un cuarto de siglo? ¿De cuál régimen de historicidad podría ser señal la patrimonialización acelerada de los años noventa, como en ocasiones ha sido calificada? Este gusto por el pasado, por lo antiguo, ¿viene de pronto a demostrar una especie de nostalgia por un régimen antiguo de historicidad, obsoleto no obstante desde hacía mucho tiempo? Por otro lado, ¿cómo podía todavía ajustarse a un régimen moderno que, desde hacía dos siglos, había puesto todas sus «esperanzas» en el futuro? ¡Al contrario de las profecías de Marinetti! El patrimonio contemporáneo, indicador de la crisis del tiempo, ¿no podría comprenderse también como una señal ciara, una más, de este presentismo, el nuestro, a cuyo surgimiento está vinculado este libro? La respuesta oscila, una vez más, en el vaivén entre los diferentes usos del concepto en tiempos diferentes, que nos muestra expectantes, en cada ocasión, por el lugar dejado al presente.

Al paso del tiempo —recordemos que el año 1980 fue decretado por el gobierno francés Año del Patrimonio—, el patrimo-

nio se impuso como la categoría dominante, englobante, si no es que voraz, en todo caso evidente, de la vida cultural y de las políticas públicas. Pronto se enumeraron toda clase de «nuevos patrimonios» y se negaron «nuevos usos» del patrimonio. El Monumento Histórico, inspiración de la dirección del mismo nombre de la Secretaría de Cultura, se encontró entonces sacudido, antes de ser absorbido en una Dirección del Patrimonio, en la cual, hecho notable, se introducía la etnología.[1] Desde 1983, las Jornadas del Patrimonio fueron atrayendo cada vez más visitantes a los sitios establecidos como Patrimonio: más de once millones en septiembre de 2002. Dichos resultados, debidamente fijados y proclamados cada año por los medios de comunicación, son como un récord a ser superado en la temporada siguiente. Mientras más largas sean las filas de espera, ¡mayores serán las cifras! Sólo el año 2001 constituiría la excepción, ya que tras los atentados del 11 de septiembre las Jornadas debieron cancelarse en el último momento. Las Jornadas dei Patrimonio se han multiplicado un poco por todo el mundo, y hoy en día se habla —particularmente a través de las iniciativas y las convenciones de la UNESCO— de universalización del patrimonio, en tanto que, cada año, la lista de sitios del Patrimonio Universal de la Humanidad aumenta. Puesta a disposición para consulta en la página web del Centro del Patrimonio Mundial, a finales de 2002 la lista contenía 730. Una Escuela Nacional del Patrimonio, encargada de formar a los futuros conservadores, funciona desde 1991 en París. Y, desde 1996, existe también una Fundación del Patrimonio. Inspirada, al menos en sus expectativas, en el National Trust británico, se ha mostrado en verdad muy discreta. Por último, desde 1984 se han organizado las Reuniones sobre el Patrimonio por la Dirección del Patrimonio. Ahí se debate acerca de todo lo concerniente al patrimonio, y ha incluido últimamente sus «abusos».[2]

Los lugares de memoria concluían en el diagnóstico de una «patrimonialización», precisamente de la historia de Francia, si no es que de Francia misma, en la medida en que el desequilibrio de un régimen de memoria a otro nos hacía salir de «la historia-memoria» para entrar en una «historia-patrimonio». En efecto, es notable en este aspecto la definición dada en la ley de 1993 sobre el patrimonio monumental: «Nuestro patrimonio es la memoria de nuestra historia y el símbolo de nuestra identidad nacional». Pasando a un lado de la memoria, se convierte en memoria de la historia y, como tal, en símbolo de identidad. Memoria, patrimonio, historia, identidad, nación se encuentran reunidos en la evidencia del estilo llano del legislador.

En esta nueva configuración, el patrimonio se encuentra vinculado al territorio y a la memoria, que operan el uno y la otra como vectores de la identidad: palabra clave de los años ochenta. Pero no se trata tanto de una identidad, evidente y segura de sí misma, como de una identidad que se reconoce inquieta, en peligro de desaparecer o ya largamente olvidada, obliterada, reprimida: de una identidad en busca de sí misma, para exhumarse, por reanimarse, e incluso para reinventarse. En esta acepción, el patrimonio define menos lo poseído, lo que se *tiene*, a lo que no circunscribe en lo que *es*, sin haberlo sabido, o incluso sin haber podido saberlo. El patrimonio se presenta entonces como una invitación a la anamnesis colectiva. Al «deber» de memoria, con su reciente traducción pública, el arrepentimiento, se agregará algo así como «la ardiente obligación», ya no del Plan, como en el tiempo del general de Gaulle —¡otros tiempos, otras costumbres!—, sino del patrimonio, con sus exigencias de conservación, de rehabilitación y de conmemoración. También en esos mismos años, apareció el ecomuseo o museo de sociedad, en Francia al menos, como el crisol o el laboratorio donde se fabricaba un nuevo patrimonio, en la encrucijada de la cultura, de lo social y de la naturaleza.

«Patrimonio», concepto muy usado en el derecho privado desde la Antigüedad, ¿cómo fue que vino a imponerse en el dominio de los bienes culturales colectivos? Los diccionarios actuales no lo incorporaron sino hasta hace poco[3] La convención internacional de 1972 sobre el patrimonio cultural y natural provee una referencia cómoda. Tras haber sido trasladado al lado de la naturaleza, de haber sido trabajado por los economistas y formalizado por los juristas, este concepto parece haberse volcado en forma abundante sobre la cultura. No sin haberse aligerado con nueva evidencia, en la medida en que aplicar la categoría de patrimonio a la naturaleza representó desde un principio «un abuso de autoridad». En la medida en que el patrimonio designa en efecto «el arquetipo del bien apropiado [...] se opone semánticamente a lo natural, a lo salvaje, a lo inapropiable. Los seres de la naturaleza forman el tipo de objetos más alejado de las características esperadas para entrar en la lógica patrimonial».[4]

Si esta observación señala algo perfectamente justo, es que el fundamento mismo del patrimonio reside en el hecho de la trasmisión. Ahora bien, el medio ambiente ha sido calificado como «patrimonio» a partir del momento en que se tomó conciencia de que su degradación, accidental o usual (la contaminación), temporal o irreversible, hacía surgir el problema de su transmisión, poniéndola en duda. De lo que se desprende una primera respuesta: patrimonializar la naturaleza para dotarla de recursos jurídicos y así poderla preservar, desde hoy, para el mañana. Al colocarse en el punto de vista del futuro, se está listo inclusive para actuar en su nombre. Parece así permanecer en el marco familiar del régimen moderno de historicidad. Pero ¿se

trata de hecho del mismo futuro o del mismo punto de vista sobre él?

Esta evidencia del patrimonio, recientemente adquirida y muy incluyente, no sabría sin embargo ocultar que este concepto tiene una historia: no ha sido usado ni en todas partes, ni en todo tiempo, ni de la misma manera. Así que ¿ha estado fuera de Europa y, más recientemente, en los antiguos países colonizados? Al colocarse en una perspectiva comparativa, una investigación así debería dedicarse a identificar las condiciones de su surgimiento, antes de seguir los caminos para su difusión y las modalidades para su recepción. En la tradición europea, el patrimonio es una mezcla producto de una larga historia… En los estudios de los eruditos que han rastreado su origen, destaca en efecto que faltó la convergencia de varias condiciones: la práctica de la colección, la preocupación por la conservación y la restauración, la creación gradual de la categoría de monumento histórico.[5] Existen otras tantas condiciones de posibilidad, necesarias, pero no suficientes.

Pues falló algo más: una manera de ser que relacione dichas condiciones entre ellas y dé sentido a estas prácticas. Cierta forma de relación con el mundo y con el tiempo. Una conciencia, las más de las veces inquiera, de que alguna cosa (objeto, monumento, sitio, paisaje) haya desaparecido o esté en proceso de desaparecer del horizonte. Hace falta, por tanto, una crisis del tiempo. Si se retoma la clasificación propuesta por Krzysztof Pomian, los objetos del patrimonio son «semióforos»: «objetos visibles revestidos de significación».[6] Que el patrimonio y las temporalidades estén indisolublemente vinculados es una evidencia, ya que el patrimonio es la reunión de semióforos que se da, en un momento (y para un momento), en una sociedad. Por tanto, traducen el tipo de relación que una sociedad decide reunir en el tiempo. El patrimonio vuelve visible, expresa un cierto orden del tiempo, o cuenta la dimensión del pasado. Pero

se trata de un pasado del que el presente no puede o no quiere totalmente desvincularse. Que se trate de celebrarlo, imitarlo, conjurarlo, extraerle su prestigio o, simplemente, visitarlo. Mirando hacia el pasado, la preocupación patrimonial, ¿sería sólo o incluso principalmente preterista? No, puesto que se trata del pasado —de cierto pasado— del que una forma de visibilidad le importa al presente.[7]

¿Bastará esto entonces? Sí, si lo que se quiere indicar simplemente sea que cualquier ser o grupo humano se vincula a algunos objetos, tan pobres como puedan ser, que ha encontrado, recibido o reparado. No, si se quiere intentar comprender la especificidad y el lugar que finalmente ha tomado el concepto de patrimonio en Europa. Más allá de las condiciones de posibilidad ya señaladas, más allá de una cierta relación con el mundo y con el tiempo, se ha hecho necesaria una valoración particular de la huella como tal. Lo que nos reconduciría justo hacia ese hecho fundador en que se convirtió la vida de Jesús, es decir, el paso de Cristo sobre la tierra. Las categorías de la presencia y de la ausencia, de lo visible y de lo invisible, se hallaron marcadas de forma decisiva. El emperador Constantino, como se sabe, hizo erigir en Jerusalén la basílica del Santo Sepulcro alrededor de la tumba vacía, sobre el lugar mismo de la huella del paso, que desde ese momento se reconocerá como el epicentro de la fe cristiana. Hemos ya señalado hasta qué punto el orden del tiempo se vio transformado por esta historia, atrapada entre el *ya* y el *todavía no*, dado que el peso del *ya* —de lo cumplido, de lo pasado, de la tradición— había ido aumentando a medida que la Iglesia se convertía en esa institución que vino a colocarse en el gran cuerpo del Imperio Romano.[8]

Aún más concretamente, la relación es adoptada por los objetos que atestiguan la vida y la Pasión de Cristo. En la cima del Gólgota, la emperatriz Helena, madre de Constantino, descubrió la verdadera cruz. De la misma manera, se hallaron tam-

bién la corona de espinas, la piedra de la tumba, la lanza, la sábana santa de Cristo, que finalmente acabaron en Constantinopla, la nueva capital del Imperio. Las reliquias veterotestamentarias, como el «báculo de Moisés», tenían igualmente un lugar preciso en el ceremonial de las grandes fiestas del calendario religioso. Nuevo Moisés, el emperador era el heredero de los reyes de Israel, pero se inclinaba también frente a la «cruz de Constantino». Al estudiar en todas sus precisiones esas procesiones, con sus «lugares de memoria», Gilbert Dagron ha trazado los límites de esta realeza sacerdotal.[9]

San Luis supo retomar ciertos elementos por cuenta de la monarquía francesa: en particular en 1239 la corona de espinas, que hizo colocar en el tesoro de la Sainte-Chapelle.[10] Estas insignias de legitimación de un poder de derecho divino fueron en primer lugar los signos mediante los cuales se reconocía a esta nueva «nación» de cristianos. Así, se instaura la regia según la cual un altar para el culto debía ser consagrado, y con frecuencia, ser certificado con una reliquia. Luego, a todo lo largo de la Edad Media, se desarrollará el culto a las reliquias de los mártires y los santos. Se iba a verlas, a tocarlas, a acogerse a ellas. Los tesoros espirituales, fuente a la vez de riquezas materiales, estos semióforos fueron causa de robos, tráfico clandestino y generaron múltiples donaciones, así como peregrinajes. Las reliquias corporales pertenecían al mismo tiempo al más acá y al más allá: en el día del Juicio, los santos no dejarían de reclamarlas.[11] Vestigios del pasado, testimonio de la santidad de sus propietarios, al igual serían signo pleno en el presente. Las reliquias, incluidas en los rituales de la Iglesia, eran incesantemente reactualizadas, y sus capacidades de intercesión las llevaban a ser «objetos» siempre contemporáneos, *imagines agentes* o «lugares de memoria» particularmente eficientes.

Fuera del mundo cristiano, el caso de Japón con frecuencia ha llamado la atención. El hecho de que a este país, tras la res-

tauración de Meiji (1868), muy pronto se le haya dotado de una legislación para la protección de las antiguas obras artísticas y arquitectónicas permitía comprender, con mayor facilidad además, las semejanzas y diferencias en relación con el concepto europeo de patrimonio.[12] A una primera directiva de inventario de 1871 la siguió, en 1897, una ley sobre la conservación de los antiguos santuarios y templos, en donde se introdujo el concepto de «tesoro nacional». La palabra «tesoro» indica que el objeto obtiene su valor de su plano inmaterial (su origen divino, por ejemplo).[13] Se interesa entonces antes que nada en el patrimonio religioso (sintoísta). Más adelante, en 1919, viene a sumarse la ley sobre la preservación de los sitios históricos, pintorescos y de los monumentos naturales. Finalmente, la ley de 1950 sobre la protección de bienes culturales hace un lugar, por primera vez, al «patrimonio cultural intangible». De este conjunto legislativo y de las prácticas patrimoniales que codifica, únicamente retomaremos dos particularidades.

La reconstrucción periódica de ciertos edificios religiosos se ha previsto. El hecho de que se hayan construido en madera no explica todo, pues la reconstrucción se realiza según un calendario fijado de antemano e idéntico. Es en particular el caso del gran santuario de Ise. El templo de la diosa Amaterasu, ancestro mítico del palacio imperial, es en efecto reconstruido de idéntica forma en madera de ciprés del Japón cada veinte años. Instaurado hacia el siglo VII, este rito ha continuado hasta nuestros días (desde luego, con periodos de interrupción). La próxima reconstrucción está prevista para el 2013. Lo que importa antes que nada es la permanencia de la forma. El dilema occidental «conservar o restaurar»[14] no tiene cabida. En cambio, un japonés que visita París quedará (con mayor precisión, antiguamente habría quedado) impresionado por el esfuerzo desplegado para conservar los objetos y los monumentos históricos contra el paso del tiempo.[15] De hecho, la política cultural japonesa no

tenía como primer cuidado ni la visibilidad de los objetos ni la conservación de dicha visibilidad. Descansaba sobre otra lógica, que era más bien la de la actualización.

Esto es lo que permite aprehender mejor la denominación de «tesoro nacional vivo», tal como ha quedado especificado en la ley de 1950. En efecto, éste ha quedado ahí conferido a un artista o a un artesano, no como persona, sino solamente en tanto que es «poseedor de un importante patrimonio cultural intangible». El título, con el que puede premiarse a un individuo o a un grupo, obliga al elegido a transmitir su saber Y lo beneficia, por este hecho, con subsidios. De esta disposición original resulta evidente que el objeto o su conservación es menos importante que la actualización de una técnica, que se transmite precisamente al actualizarse. Como el templo de madera, el arte tradicional existe por ello en tanto que esté dentro del presente o en él. De lo que se desprende que las nociones, tan importantes en la constitución del patrimonio en Occidente, de original, de copia, de autenticidad, no tienen cabida o no contienen, en todo caso, los mismos valores en Japón. Seguramente el pasado contaba, pero el orden del tiempo operaba de forma distinta en comparación con Europa. De un tiempo que no era en principio lineal, derivaban otra configuración de la permanencia y otra relación con el vestigio. No hay ahí más que un esbozo demasiado rápido, un simple bosquejo de mirada distanciada, pero suficiente para desorientar la evidencia del concepto europeo de patrimonio. Podemos volver ahora sobre algunos momentos de su larga historia, comenzando por un tiempo anterior, cuando el tiempo no era ni actor ni proceso y reinaba el modelo de la *historia magistra*.

Los antiguos

Que patrimonio venga del latín *patrimonium*, que los romanos hayan sido grandes aficionados a las antigüedades, sobre todo griegas, ¿bastaría para transportar o repatriar el concepto de patrimonio al mundo antiguo?[16] Monumentos, estatuas y cuadros ciertamente fueron restaurados en las ciudades griegas, en Roma o en Italia. Al igual que existieron colecciones y coleccionistas famosos, como los atálidas en Pérgamo o Ático, sin olvidar al turbio Verres en Roma.[17] Y existió también toda una legislación imperial para la protección de los centros urbanos. Podría evocarse, por último, la biblioteca de Alejandría, aun cuando su intención haya sido más enciclopédica que patrimonial: reunir todos los libros griegos y bárbaros con miras a producir saber a través del saber, para así saber más y mejor.[18] Pero lo que hace falta es la categoría de monumento histórico, que presupone una toma de distancia. Llega un momento en que un monumento puede ser mirado como algo distinto a lo que era o fue durante mucho tiempo: vuelve a ser visible de otra manera, un semióforo portador precisamente de «valores artísticos e históricos».

El Renacimiento está asociado a este momento: «Se puede hacer nacer al monumento histórico en Roma hacia el año 1420».[19] Falta por tanto un cambio en el orden del tiempo, marcado por un doble movimiento, que vacíe y a la vez colme la distancia entre el presente y el pasado. Ese pasado, pasó y está ahí, como recurso o modelo. Una referencia al tiempo como ésta no tiene cabida en la Antigüedad. Es quizá lo que ha hecho escribir a Roland Morder, autor de un estudio pionero sobre la poética de las ruinas, que «la ruina —curiosamente inexistente para los griegos— sólo interesa a los latinos como imagen material del Desuno: no es una presencia, sino una *ausencia*, o un *vacío*, testimonio de una grandeza desaparecida, una marca negativa de la grandeza destruida».[20] Desde el punto de vista de una psicología histórica, esta afirmación no es falsa, aun cuando

sea innegable que las ruinas no estaban ausentes ni de los paisajes ni tampoco del pensamiento de los antiguos.

No pongamos más que un ejemplo, el de Pausanias, autor de la *Periegesis de Grecia*. En él tenemos a un autor antiguo, quien parecería estar lo más cercano a una conciencia patrimonial. En efecto, he aquí a alguien que, en el siglo II de nuestra era, emprendió un viaje por los lugares de la memoria griega. Los modernos con frecuencia también lo han visto con rasgos de anticuario, ocupado en redactar el primer Baedeker, como se diría entonces, o la *Guía azul* de Grecia. Es cierto que su libro es un recorrido por los sitios o lugares más destacados de la historia y de la memoria griegas. En un momento dado, no duda además en criticar a los griegos siempre prontos a admirar en otros las maravillas que no saben ver en sí mismos. Alaban siempre las pirámides de Egipto, dice, pero olvidan el tesoro del rey Minos o las murallas de Tirinto, que, no obstante, no son menos maravillosas.[21] Efectivamente, haciendo memoria de los lugares, Pausanias parece estar tras La huella de una identidad griega durante mucho tiempo olvidada, perdida. Pero está más bien constituyéndola a través del movimiento mismo de su itinerario, al que escucha «adelantarse en el desarrollo de su relato, recorriendo paralelamente todas las cosas griegas».[22] Es su forma de retomar el plan inicial de Herodoto, en una época en la que no se efectúan más *erga* (hechos destacados) que merezcan ser preservados del olvido, sino donde sólo subsisten las ruinas (justamente) de antaño. Roma reina ya desde hace más de tres siglos.

Pero de ninguna manera podría imaginarse tal predecesor lejano de Prosper Merimée, con las características de un inspector de monumentos históricos que efectúa una inspección.[23] Para él, griego originario de Asia, no se trata en modo alguno, a lo largo de sus diez libros, que inician en Atenas y terminan en Delfos, de inventariar o de clasificar, y menos aún de invitar a

salvaguardar. Desde hace mucho tiempo, la Orcómeno del rey Minos y la ciudad de Tirinto son ruinas asoladas y, a decir verdad, sin la ciencia y las palabras del viajero, ellas no serían más que lo que son: algunos montones de muros derrumbados. A menudo, elige describir como si estuviera todavía en pie lo que el visitante desde hace mucho tiempo ya no puede ver en ese estado. Y, además, no se siente obligado a describir todo lo que un viajero podría ver, ya que ignora deliberadamente los edificios posteriores a los años 150 antes de nuestra era: el periodo helénico más o menos casi no existe. De manera que, en su obra hay, en total, más cosas descritas (por lo escrito y por lo oral) que cosas efectivamente vistas. En cuanto a restaurar o a recomendar la restauración de los templos de Grecia, simplemente jamás lo trata.[24] Su libro debe bastar.

En este punto, volvamos sobre quien se convirtió, alrededor de 1980, en una de las figuras tutelares de las reflexiones sobre los monumentos y el patrimonio: Alois Riegl. Él propuso, en 1903, una clasificación de los monumentos en función de lo que llamaba su «valor de rememoración». Como presidente de la Comisión de Monumentos Históricos en Viena, estuvo encargado de concebir una nueva ley sobre la conservación de monumentos. Por tanto, su punto de partida no estaba para nada en la Antigüedad o el Renacimiento, sino en el presente y a lo que él llamó su «culto moderno a los monumentos». ¿Cómo comprenderlo y cómo enfrentarlo? Según él, los monumentos pueden ser distribuidos en tres clases, en función de tres valores de rememoración. En primer lugar, están los monumentos «intencionales», todos aquellos construidos durante la Antigüedad y la Edad Media. Es en el Renacimiento cuando surgió el monumento «histórico», que ya ha llamado nuestra atención: «Se vuelven entonces a apreciar —apuntaba Riegl— los monumentos de la Antigüedad, pero por su valor artístico e histórico». Finalmente —continuaba Riegl—, si el siglo XIX apostó todo por

el valor histórico, «en el XX parece deber ser el del valor por la antigüedad». En esta última categoría de monumentos antiguos entran «todas las creaciones del hombre, independientemente de su significado o de su destino originales, siempre que hayan demostrado fehacientemente haber sufrido la prueba del tiempo».[25] Se encuentran así vinculados lo antiguo y lo moderno: el valor de antigüedad acompañando a la modernidad, si no es que reclamado por ella.

Provistos de estas útiles precisiones, que tienen en sí mismas su historia, volvamos una vez más a la Antigüedad. Efectivamente se conserva, se restaura, se colecciona, con seguridad, ¿pero qué significan tales prácticas, siendo que el monumento artístico e histórico (en el sentido que expone Riegl) no existe? Tratemos de ir un poco más lejos a partir de un ejemplo que ofrece Augusto. En sus *Res Gestas*, opúsculo redactado para su gloria y destinado a la posteridad, escribe en primera persona *feci*, «yo he hecho», «yo he construido» (y sigue una lista de templos y de monumentos) e, inmediatamente después, *refeci*, «yo he rehecho, restaurado, reconstruido» (no menos de ochenta y dos templos, sólo en Roma). El mismo *refeci* sirve además, sin ningún problema, para evocar la reparación de la Via Flaminia o la de varios puentes.[26] En cuanto a *feci*, que debería referirse a nuevas construcciones, puede constatarse que no necesariamente es así. De esta manera, el templo de Júpiter Feretrio, supuestamente «construido» por Augusto en el Capitolio, es de hecho uno de los edificios más antiguos que la tradición remonta hasta Rómulo. Se trata por tanto de una restauración.[27] Desde el punto de vista del modo de ejercicio del poder y del beneficio obtenido, no parece haber diferencia notable entre las dos prácticas: el *refeci* vale tanto como el *feci*, incluso más para aquel que ambicionaba presentarse como un nuevo fundador de Roma: su *restitutor*.

De la misma manera, Vespasiano —relata Suetonio— emprende la *restitutio* del Capitolio, devastado por un incendio: por tanto, lo restaura. Pero al mismo tiempo hizo «restituir» tres mil láminas de bronce (de hecho, de los archivos), que se fundieron en el mismo incendio.[28] ¿Cómo restaurarlas, si han desaparecido? Evidentemente, sirviéndose de copias depositadas en otros lugares. Así, por una vez, la *restituido* no significó una «restauración», sino una refección, en realidad una nueva fabricación, a partir de un duplicado depositado en otra parte. Restaurar, restituir, reconstruir, rehacer de nuevo, tal es el campo de la refección o de la *restitutio*. En el Renacimiento, los humanistas invocaron una *restitutio* de Roma y de su gloria, jugando con todos los sentidos del término.

Restaurar un monumento era así restituirlo como monumento «intencional». Un poder reafirma la intención que había presidido su edificación, tomándolo por su propia cuenta. Inscribe en éste su propia legitimidad y pone así de manifiesto, en particular, un retorno del orden. Tratándose de Roma, reafirma solemnemente la eternidad de la *Urbs* y la validez del contrato que la vincula a sus dioses. La restauración, en este sentido, forma parte del destino del monumento intencional. Con Augusto se desplegó la lógica del *novus ordo saeclorum* y de la refundación, con él que es, en todos los dominios —comprendido el paisaje urbano—, el *restitutor* (restaurador) de la tradición.[29]

Como el tiempo de los antiguos era «inercia y no evolución creadora», por citar a Paul Veyne —a punto de hacer un guiño a Bergson—,[30] construir quería decir construir para hoy, pero también para siempre. Mientras que hoy en día (nuestro hoy), se tiende a construir para hoy y sólo para él. Los edificios son poco durables. Se sabe, aun cuando se finja sorprenderse por ello. En treinta años, apunta un historiador de la arquitectura, «ya no existirán […] Incluso no podrá permitirse mantenerlos en buen estado, porque haría falta reconstruirlos permanente-

mente».[31] De manera idéntica o, como a veces se dice, haciéndolos «cambiar de piel». Una forma de innovar es jugar con la paradoja de lo duradero y lo efímero, transformando un monumento en acontecimiento. Como con frecuencia lo hizo Christo con sus envolturas. Sustraído a su invisibilidad ordinaria y a la grisalla del tiempo histórico, el monumento «envuelto» recobra una visibilidad y una brillante actualidad, aunque por poco tiempo.

En lo que respecta a la preocupación por preservar el aspecto de los edificios y de las ciudades ¿podría asirse, fecharlo, por ejemplo? Se conoce, ciertamente, un senado-consulto imperial del siglo I, que busca proteger los centros urbanos, mas su objetivo, según los especialistas, era ante todo impedir o controlar la especulación.[32] Yan Thomas consagró un estudio sobresaliente a los ornamentos urbanos desde el punto de vista jurídico, en el que muestra que el *ornatus* (los mármoles, las columnas) era considerado en conjunto, formando una unidad, no con tal o cual monumento, sino con la Ciudad, y que a este título realzaba el poder del príncipe.[33] Se halla también, del siglo I al IV, toda una legislación atenta al aspecto, la forma, la apariencia de los edificios, y a través de ellos, al espectáculo de las ciudades que amenazan con el desmántelamiento, las demoliciones y las ruinas. Sin embargo, y es evidentemente lo importante para nosotros, «estas degradaciones eran combatidas menos por su misma fealdad que a causa de las señales que mostraban la incuria del poder, los desastres de las guerras civiles y la impotencia para asegurar la eternidad del tiempo: las negligencias o las violencias en contra de los edificios aseguraban el triunfo de una vejez (*vetustas*) directamente en contra de la eternidad de Roma, de Italia, del Imperio».[34] Por regla general, «utilizar los *spolia*, devolver la vida a los mármoles era un atributo de la majestad del príncipe».

Así, «los emperadores de Oriente conservaron todavía por algún tiempo la jurisdicción sobre los mármoles de Roma, no obstante gobernada por su obispo». Más tarde, este movimiento, de centrífugo se tornó en centrípeto: ya no son los restos que convergen hacia Roma, para aglomerarse allí «en una universalidad corporal», sino, a la inversa, todo lo que «sea arrancado de ella, constituirá la sustancia romana del mundo cristiano».[35] Con la anuencia del Papa, Carlomagno hace transportar a Aquisgrán los mosaicos y los ornamentos de los palacios imperiales de Rávena y de Roma.

En el siglo V, en la Italia ostrogoda, Casiodoro, senador romano, relata que Teodorico, rey de los ostrogodos, se preocupaba del mantenimiento de su palacio, cuya belleza se veía amenazada por «la vejez que se aproxima». También comprendía que se mantienen «en su esplendor original los monumentos antiguos», siempre y cuando «se vuelvan a construir de nuevo según a el modelo de los antiguos».[36] Pero, por lo demás, su cancillería continuaba controlando la reutilización de los bloques de mármol, columnas y otros a materiales preciosos.[37] En 608, el papa Bonifacio IV autoriza (aunque él mismo tenía la autorización del emperador bizantino Focas) la reutilización de templos paganos, en particular del Panteón, convertido en iglesia consagrada a la Virgen. Se persiste todavía, por un lado, en la lógica de los restos. La reutilización es de entrada el signo deslumbrante del triunfo de la nueva religión.

También en Roma, la Columna de Trajano es un ejemplo notable. ¿Cómo era percibida por los romanos? Se conoce un edicto de 1162 que prevé su protección debido a que «Nosotros queremos que permanezca intacta por todo el tiempo que dure el mundo». ¡Si Roma ya no tiene asegurada su eternidad, querría cuando menos perdurar tanto como el mundo! Claramente, la columna ya no podrá ser asumida como el monumento intencional de una Roma triunfante, sino que está identificada

con alguna otra cosa: un emblema de Roma y un símbolo patriótico. En este sentido, ella es Roma en el presente, sin que se termine de vaciar aún la distancia que permita mirarla como un monumento histórico. Estos ejemplos bastan para indicar un estado compuesto, intermedio, formado por diversas reparaciones. Si el monumento intencional simplemente ya no es apropiado, el monumento histórico ciertamente no se encuentra todavía como categoría disponible.

Del lado francés, la primera decisión de conservación ha estado siempre referida a Francisco I, quien, tras una visita a Nimes en 1533, ordenó derribar los edificios que encerraban a la Maison Carrée para despejarla. ¡Pero la orden no se ejecutó![38] En París, el mismo Francisco I no dudó tampoco en hacer arrasar «la torre gruesa del Louvre», es decir, el torreón de Felipe Augusto, de la cual el actual Museo del Louvre aprovechó los cimientos. Todavía en 1788, Luis XVI firmó con desgano un edicto que prescribía la demolición o la venta de los castillos de la Muette, de Madrid en el Bois de Boulogne, de Vincennes y de Blois. Por mucho que los bienes de la corona fueran teóricamente inalienables, la necesidad de dinero tiene sus motivos. Los dos primeros fueron demolidos, la Revolución salvará a los otros dos.[39]

En francés, el primer empleo de la expresión «monumento histórico» —para designar a un edificio— se remonta a Louis Aubin Millin: en 1790.[40] ¿Hasta entonces?, se estaría presto a señalar. ¿Se habría de concluir que en Francia no hubo monumento histórico, plenamente percibido como tal, antes de esta fecha? Probablemente esto sería excesivo, pero agreguemos, mientras tanto, esta precisión: el primer monumento histórico descrito por Millin fue la Bastilla, que para entonces estaba a punto de ser demolida; histórica y en vías de desaparición. La razón misma de su *Compilación* era inventariar el conjunto de edificios y objetos que, convertidos de pronto en bienes nacio-

nales, habían cambiado completamente de estatuto y de modo de visibilidad. Con este gesto, contribuía él a construir semióforos de un nuevo tipo.

Roma

Volvamos de nuevo a Roma, y pasemos primero, gracias a Cicerón, evocando al sabio Varrón, de la *Urbs* del fin de la República romana a la del Quattrocento, antes de visitar rápidamente a la que desde mucho tiempo antes deseó conocer Winckelmann.

Cicerón trazó un inolvidable retrato de Varrón, el santo patrón de los anticuarios, autor de una obra inmensa, la mayor parte desaparecida, en cuyos cuarenta y tres volúmenes de sus *Antigüedades* se lee:

> Deambulábamos en nuestra ciudad como extranjeros —escribe— visitantes de paso; tus libros nos hicieron, de alguna manera, entrar en casa, gradas a ellos hemos conocido quiénes éramos y dónde vivíamos. Nos has revelado la edad de nuestra patria, los periodos sucesivos de su desarrollo, las reglas aplicables a las ceremonias religiosas y los sacerdocios, a las instituciones civiles y militares, lo relativo a las instalaciones de los hombres, a su emplazamiento, a su ubicación en la ciudad, a todos los elementos que componían la vida humana y el culto a los dioses, eres tú el que nos ha vuelto a enseñar (*aperuisti*) los términos empleados, las funciones asignadas, los motivos invocados.[41]

El anticuario tiene el papel de aquel que abre los ojos: hace ver lo que no se veía, comprender las gestas que se lograban y las palabras que se pronunciaban sin saber realmente por qué. Si él examina el pasado y «vuelve a invocar el recuerdo» (*com-*

memorat) aporta no obstante conocimientos útiles para actuar en la Roma actual. Cuando la República está en crisis y su *aeterniias* se ve amenazada, no se trata simplemente de proponer un recorrido nostálgico por la Roma de antaño, olvidada o desaparecida. La urgencia es un presente olvidadizo, por estar en crisis.

¿Cómo han sido articulados el pasado y el presente en la Roma del Renacimiento, mientras que surgía este nuevo valor de remembranza de los monumentos y de los sitios, del que Riegl partió para establecer su clasificación? ¿Cuál será el estatuto de todos esos monumentos en ruinas, y también de todos esos textos que se leen y que se editan con pasión?[42] ¿Es éste el momento del triunfo completo de la *historia magistra* por la reactivación de los modelos antiguos? Si lo es, ¿implica una visión y un uso preteristas de la *historia magistra*?

Comencemos en la primavera de 1337, con Petrarca. Cuando ya relató con emoción su primer descubrimiento de Roma (más grande de lo que pensaba), escribe una larga carta a su corresponsal, el dominico Giovanni Colonna. Con el pretexto de recordarle sus paseos por la ciudad, le ofrece una larga descripción de la Roma antigua, insertada en una meditación sobre sabiduría pagana y sabiduría cristiana. El trayecto inicia en el palacio de Evandro, antes de continuar a través de toda la historia, hasta la gruta en que se supone que Constantino fue curado de la lepra, sin olvidar el lugar donde Pedro fue crucificado y Pablo decapitado. Se tiene ahí todo el material de un *De viris illustribus* y de una gesta de la Iglesia primitiva.[43]

Al igual que Varrón, Petrarca quería por tanto hacer ver a los romanos lo que era su ciudad, a la que ya no sabían ver. Mas he aquí que esta carta había sido redactada, no en los lugares, sino después, en su estudio (aunque esté fechada «en viaje»). La evocación, sobre todo literaria, está fundada «en particular, en los textos de Tito Livio, Floro, Suetonio, los escritores de la *Histo-*

ria Augusta y de Plinio el Viejo».[44] Este paseo histórico es ante todo textual. Desde el punto de vista de la experiencia del tiempo, Petrarca coloca, en el transcurso de la carta, una distinción entre dos tiempos que se volvió famosa: «Hablábamos mucho de historia (*historiis*) —dice— […] parecías estar más versado en la nueva historia (*in novis*), yo en la antigua (*in antiquis*)». Y añade: «Antiguos se llama a todos los hechos sucedidos antes de que el nombre de Cristo fuera conocido y venerado por los emperadores romanos, nuevos los que han tenido lugar a partir de esa época hasta la nuestra».[45] Iniciada con Constantino, la historia «nueva» todavía perdura.

Por añadidura, esta lista de nombres famosos, nombres propios y nombres de lugares no desemboca en ninguna reflexión sobre las ruinas, sino que, por el contrario, en una moral sobre el uso directo del presente. En efecto, Petrarca insiste a su corresponsal en la ignorancia de los romanos de ese momento: «No deploro solamente la ignorancia (siempre condenable), sino la fuga y el exilio de numerosas virtudes. ¿Quién puede en realidad dudar de que Roma volvería a levantarse al instante si comenzara a conocerse?»[46] Ahí aparece una primera formulación del gran tema, a continuación negado en abundancia por el humanismo de la *renovatio* (restauración) de Roma. Conocerla sería ya restablecerla, restaurarla pronto en su *imperium* y resquebrajar la falsa doctrina del *translatio*, del traslado del Imperio, después de los Estudios fuera de Italia. Es el inicio de esos cambios entre la filología y la realidad, entre las palabras y las cosas: reencontrar la pureza del latín será (como) restablecer Roma.

Como editor de textos, Lorenzo Valla se erigirá, un siglo más tarde, en el campeón de la asimilación entre el latín y Roma. Para él, la lengua es incluso lo real: «Si Roma como imperio ha desaparecido, Roma como latín todavía vive».[47] También, restaurar el latín en su excelencia clásica equivale a *refundar* Roma.

Tal es, para él, el horizonte de la *renovatio*. Tito Livio, en particular, iguala la gloria del Imperio: él *es* Roma. Restituir su texto es, por tanto, como escribió Valla, una acción de *restitutio in patriam*, «una restauración de (en dirección de) la patria» y la negación de la *translatio* del Imperio o de las Letras.[48] El humanista combate para que Roma esté de nuevo en Roma. Valla apela a sus deseos, en particular, a un nuevo Camilo que venga a salvar la patria y la libere de la opresión gálica (francesa). Filología, polémica, política y preocupación por el presente se encuentran por tanto estrechamente imbricados.

En 1448, todavía en Roma: Poggio Bracciolini, Le Pogge, publica *De la inconstancia, de la fortuna*, en la que se encuentra una larga descripción de las ruinas de la ciudad. Le Pogge, personaje deslumbrante y múltiple, quien ocupó puestos importantes en la Curia romana ante varios papas, se convirtió en epigrafista —precisamente en Roma—, cazador de manuscritos, traductor. Está muy preocupado por la edición de los textos. En estos mismos años, Flavio Biondo, Ciríaco de Ancona, León Battista Alberti, Lorenzo Valla, también residen en Roma, donde existe desde ese momento todo un ambiente intelectual. La ignorancia lamentada por Petrarca parece no estar ya vigente, como tampoco lo estaría una evocación, sobre todo literaria, de la Ciudad Antigua. La descripción de Le Pogge es todavía, para los arqueólogos modernos, «decisiva para el nacimiento de una arqueología científica».[49] ¿Cuál es, por tanto, el estatuto de las ruinas descritas por Le Pogge? ¿Qué relación con el tiempo indican?

Presentado en la forma de diálogo, el texto del tratado está organizado en dos partes. A la descripción de las ruinas le sigue una meditación sobre la fortuna, que está construida a partir de varios autores antiguos. Desde lo alto del Capitolio, Le Pogge y su amigo Antonio Loschi descubren primero la ciudad que «yace como un inmenso cadáver descompuesto y roído por todos

lados». Sigue a continuación la identificación de los restos del cadáver. Le Pogge, quien recuerda ahora sus esfuerzos para conseguir inscripciones e identificar diferentes edificios, desgrana una larga lista de monumentos. Esta descripción no tiene nada que ver con el *compendio* histórico y abstracto de Petrarca. En realidad caminamos en la ciudad en compañía de Le Pogge, quien puntualiza su marcha con «vi», «leí [en una inscripción]», «constaté».

Pero el tratado no se detiene ahí: no es solamente una descripción. Con mayor precisión, el paseo cobra sentido por su relación con el tema central de la inconstancia de la fortuna. Las ruinas surgen en su grandeza y en su miseria para atestiguar precisamente la injusticia de la fortuna. Están, pues, ahí, a la vez para lo que son (monumentos que se emplean para identificar de la forma más precisa posible) y como la grandiosa ilustración de un tema que, he aquí el último punto, no importa más que para el pasado. No se queda en la lamentación.

El diálogo se termina, en efecto, en un retorno cuidadosamente presentado. Las artimañas contemporáneas de la fortuna no lo hacen menos ni en importancia ni como repercusión sobre las del pasado; lo que ha faltado y falta todavía son escritores capaces de hacerse eco, pero en adelante la situación podría cambiar: «Yo no soy hombre —precisa firmemente Le Pogge— que olvide el presente para recordar el pasado, atado a la Antigüedad, completamente atento a ella hasta el punto de menospreciar a los hombres de nuestro tiempo y juzgar que no se ha logrado nada que pueda compararse a las épocas anteriores o permita que brille el talento del historiador».[50] Si de una descripción de Roma a la otra, de un siglo al siguiente, se acentúan las claras diferencias, en cambio permanece con igual fuerza el cuidado del presente.

Presente en Roma al mismo tiempo que Le Pogge, Flavio Biondo, teniendo precisamente como referencia y modelo las

Antigüedades de Varrón, se aboca a sus grandes obras de descripción de los monumentos de Roma. Con los tres volúmenes de su *Roma instaurata*, su *Instauración de Roma*, aparecida en 1447, intenta participar, a su manera, en la gran obra de la *renovatio* de la Ciudad emprendida por Eugenio IV. Defiende también a la Roma contemporánea, cuya gloria y majestad se encuentran vinculadas a la sede de San Pedro. Uniéndose a la topografía antigua, a los nombres de los monumentos, al mostrar con su precisión este gran *modelo* que ha sido Roma, él ambiciona acompañar las restauraciones materiales deseadas por el Papa. Al presentar ese «espejo» de Roma, él obra también para el presente.[51] Asimismo, en vista de las restauraciones proyectadas por Nicolás V, León Battista Alberri pone a punto un método de relieve cartográfico de monumentos, que permite hacerlos figurar sobre un plano orientado y según una escala convenida. De su *Descriptio urbis Romae* emana una lección de arquitectura: «el taller romano es leído ahí como una lección de construcción, después como una introducción al problema de la belleza […] adonde los arquitectos del Quattrocento podrán venir a formarse bajo el ejemplo de sus vestigios».[52]

El desempeño de un «valor artístico e histórico» de los monumentos, ¿no podría hacerse entonces manifiesto más que con las cartas pontificias que estipulen medidas de protección? ¿Cuando en 1534 toma Paulo III las primeras medidas? Pero Yan Thomas nos ha mostrado hasta qué punto el *ornatus* antiguamente había sido asunto de los emperadores. Los papas retoman, también en esto, el relevo. Más aún, afirmar la preocupación por la conservación no basta evidentemente para impedir los despojos ni la reutilización de materiales: la multiplicación de las cartas pontificias es, además, indicio de ello. Las antigüedades son, en todos los sentidos del término, un recurso para Roma, que vive de ellas y sobre ellas. Así, el papa Nicolás V, quien quiso ser el restaurador de la Ciudad Antigua, no du-

dó en utilizar el Foro, el Coliseo, el Circo Máximo, como canteras de toba. Igualmente, Pío II publica una bula contra estas prácticas, en tanto que hace sustraer de la Villa Adriana los materiales de construcción necesarios para sus propios palacios. Es significativo que el responsable de las antigüedades en el Vaticano haya portado el título, otorgado por una bula de 1573, de «comisario de los tesoros, de otras antigüedades y de las minas». Al colocar en el mismo plano tesoros, antigüedades y minas, «la administración pontificia revela […] que el dominio sobre las antigüedades es un instrumento de poder».[53]

La preocupación por la protección coincide también con el momento de la fundación de los primeros museos. Hacia 1470, el papa Sixto IV ofrece «al pueblo romano» una colección de bronces antiguos, para que sean expuestos en el Capitolio. Poco después, su sobrino Julio II crea un museo rival, pero en el Vaticano: la colección del Belvedere.[54] Un siglo más tarde, será la Galería Uffizi, en Florencia, donde coexisten obras antiguas y modernas.[55] La yuxtaposición de ambos es evidentemente una indicación significativa. Si el pasado no está separado del presente, el museo no tiene por qué instaurar un nuevo régimen de visibilidad de los objetos.

En 1515, León X confía a Rafael la tarea de trazar un mapa completo de Roma. Al retomar el tema del cadáver de Roma, siguiendo a Le Pogge, Rafael se presenta como «quien ve con inmenso dolor, por así decirlo, el cadáver de esta noble patria, que fuera la reina del mundo, tan miserablemente lacerado». Cargado de antigüedades romanas, señala sin embargo una clara distinción entre los edificios «antiguos y muy antiguos, que han resistido hasta el momento la ruina de Roma», y a continuación aquellas edificaciones construidas por la acción «de los godos y otros bárbaros»: los primeros deberán preservarse, los otros no. Se impone la percepción de una ruptura: con un antes (valorado) y un después (sin valor). Pero conservar lo antiguo

no implica en ningún caso que se prohíba tocarlo. Podrán conservarse, reuniendo las inscripciones, pero nada impide sustraer del Coliseo y las Termas de Diocleciario su revestimiento de toba, precisamente para construir la nueva basílica de San Pedro, que además reparte las ruinas de la antigua basílica de Constantino.[56]

Montaigne, finalmente, podría ser nuestro último viajero del Renacimiento. Reside en Roma durante algunos meses, entre noviembre de 1580 y abril de 1581, y parte de ella con el título de «ciudadano romano». Los *Ensayos* recuerdan la fuerza de su afecto por la Ciudad y su familiaridad de siempre con los romanos de antaño, siendo él quien ha podido escribir: «Yo conozco el Capitolio y su traza antes de conocer el Louvre, y el Tíber antes del Sena».[57] Además, ver los lugares en sí «que nosotros sabemos obsesionaron a personas a las que la memoria tiene en gran consideración, de ninguna manera nos estremece más que oír el relato de sus hechos o leer sus escritos».[58] Montaigne sabe ser sensible a la memoria de los lugares. Pero, en seguida, establece un lazo con el presente. En efecto, sería ingratitud despreciar «las reliquias e imágenes de tantos hombres honestos y tan valerosos», que nos dan «tantas buenas instrucciones mediante sus ejemplos, si supiéramos seguirlos». Como albergue del ejemplo a seguir, la «reliquia» por tanto toma sentido en y para el presente. En ello repite la lección de Cicerón y hace suyo el modelo de la *historia magistra*.

El *Diario de viaje* nos muestra, de hecho, a un Montaigne turista insaciable, quien rápidamente se vuelve más sabio que su guía: «en unos cuantos días habría fácilmente guiado a su guía», anota admirado su secretario. De la Ciudad Antigua, decía «que no se veía más que el cielo bajo el cual había estado asentada y la traza de su extensión […] que los que decían que se veían ahí al menos las ruinas de Roma decían demasiado; pues las ruinas de tan horrible máquina volverían a aportar más honor y reve-

rencia a su memoria; esto no era más que su sepulcro».[59] Aislada, esta frase podría hacer creer que Montaigne no se interesa en las ruinas. De hecho es todo lo contrario. Sepulcro, y ni siquiera ruinas de Roma, pues el mundo, «enemigo de su larga dominación», se encarnizó con ese cuerpo, y después de haberlo hecho pedazos, «sepultó la ruina misma». Lo que todavía se percibe, no es por tanto nada en comparación con lo que se sepultó. Ver a la Ciudad como un sepulcro es, en realidad, una forma de rendir homenaje a su grandeza pasada y una variación al tema de la injusticia de la fortuna, desarrollado ya anteriormente por Le Pogge.

De Petrarca a Montaigne, las ruinas de Roma toman así cada vez más y más importancia, su grandeza permanece, aunque son cada vez más ruinas. Petrarca las veía todavía a través de Virgilio y Tito Livio, Montaigne no percibe más que un sepulcro. Por una parte, dichas ruinas se alejan y se desencantan; requieren, cada vez más, el surgimiento de procedimientos eruditos, como la epigrafía, para que puedan hablan Por otra parte, permanecen capturadas, a semejanza de todo el pasado antiguo, en una relación estrecha con el presente. Es aquí donde interviene la fuerza del ejemplo. En efecto, el humanismo se organiza alrededor de la paradoja «de todas las esperanzas volcadas hacia el pasado», por retomar la contundente fórmula de Alphonse Dupront, o «de una visión de un mundo nuevo reconstruido sobre una palabra antigua», por tomar prestada esta vez la frase de Francisco Rico.[60] La audacia del Renacimiento «necesitaba un ejemplo, y no podía ser otro […] que la realidad toda, literariamente conocida, de un mundo antiguo resplandeciente de gloria y autosuficiente antes de que el cristianismo naciera».[61] La audacia consiste en elegir este pasado. De ahí un «orden de reverencia», que era también un orden del tiempo. El pasado antiguo es pasado y su ejemplo es autoridad.

Así pues, se marcha del pasado hacia el presente, según el esquema de la *historia magistra*. Pero, al mismo tiempo, bajo el efecto de la ruptura de continuidad proclamada con lo que se convierte en la Edad Media, este pasado antiguo se da también como un presente «disponible», con el cual se siente «al mismo nivel». O, más aún, es «una manera de eternizarse a su alcance». Tal es claramente el sentido de la *renovatio*, palabra de orden y fórmula de adhesión y de los humanistas: se recuerda y se comienza de nuevo. Sin duda alguna, esta filosofía del «retomo» era una filosofía del tiempo, a condición de agregar en seguida, con Dupront todavía, que se trataba de «una certeza del tiempo, una plenitud del presente». Los hombres del Renacimiento «no esperarán a S la filosofía moderna del progreso: ésta exige un tiempo abierto, el suyo se detiene en ellos mismos [...] Este sentimiento de un tiempo que sólo a ellos llena expresa su mayor dependencia, puesto que es en esta misma plenitud donde se logra la sucesión».[62] El tiempo cristiano, este presente abierto por Cristo y que se abrirá sobre la eternidad hasta el Juicio Final, permanece en el horizonte.

Cuando, cerca de dos siglos después de Montaigne, en 1755, Johann Joachim Winckelmann, procedente de Dresde, entra por primera vez a Roma, otras eran sus intenciones y muy diferente su observación. No las ruinas y el cadáver, sino las estatuas. Para quien volvería a abrir a los alemanes el camino a Grecia, el nombre de Roma significaba la Antigüedad misma, es decir, el lugar donde residía la Belleza. Para poder aproximársele, estaba resuelto a abjurar del luteranismo y convertirse al catolicismo. Para él, hacer el viaje a Roma representaba la promesa de un nuevo nacimiento: un renacimiento. Treinta años más tarde, Goethe, igualmente conmovido, descubre Roma y experimenta, él también, la sensación de renacer. Llegado el 29 de octubre de 1786, se dirige al albergue del Oso, el mismo lugar en donde Montaigne se había alojado. El 3 de diciembre consi-

gue la nueva edición italiana de la *Historia, del arte* de Winckelmann y anota: «A este lugar se vincula toda la historia del mundo, y cuento un segundo día de nacimiento, un verdadero renacimiento, el día en que llegué a Roma».[63]

Existe, no obstante, una paradoja. Roma es el lugar del arte y, sin embargo, el arte no es romano, sino griego. Los romanos no hicieron más que imitar a los griegos.[64] Entonces, ¿por qué Roma y no Atenas, adonde Winckelmann, a pesar de haber acariciado más de una vez el proyecto, no irá jamás? Roma, hacia la cual regresaba, además, sin poder resolverse a dejarla, cuando fue asesinado en Trieste. Porque Atenas es un ideal y no es, o es, a lo sumo, un *lugar* al que no se podría asistir completamente. Mientras que, para Roma, vale el «ven y verás», tomado del Evangelio de Juan, del que Winckelmann se sirve varias veces para incitar a sus corresponsales a trasladarse a los lugares mismos.[65] Sólo que la presencia no sabría presentarse en forma de totalidad. Está también tejida por la ausencia, pues lo que ve quien ha aprendido a ver es la huella de lo que ya no puede verse. Aprender a ver en esas condiciones induce a hacer la selección de la historia: compensar la pérdida, al hacerse la mirada histórica. Tal es la sorprendente conclusión de la *Historia, del arte*: «No tenemos, por así decirlo, más que la sombra del objeto de nuestros deseos; pero su pérdida acrecienta nuestros deseos, y contemplamos las copias con mayor atención de la que hubiéramos prestado a los originales de haber estado en nuestra posesión».[66] Así, todo nacimiento, aunque haya sido un nuevo nacimiento, es también separación y toma de conciencia de una distancia que en lo sucesivo nada podrá colmar. La ruptura es reconocida y denegada, o con mayor precisión, de esta distancia puede emerger un goce estético, pero también el proyecto de una historia del arte. Los tiempos han cambiado. Winckelmann claramente está en ello más próximo a Chateaubriand que a Le Pogge.

En esta breve evocación de Roma como lugar efectivo y simbólico donde Europa largamente ha forjado su noción de patrimonio, detengámonos en un último episodio, que nos vuelve a traer al corazón de este momento de profunda crisis del orden del tiempo que fue la Revolución francesa.

En julio de 1796 aparecen las *Cartas sobre el traslado de los monumentos de arte de Italia*, o *Cartas a Miranda*, por el nombre de su destinatario, el general Miranda. Su autor es Antoine Chrysostome Quatremère de Quincy, nada desconocido en la época. Nacido en una familia burguesa parisina, había residido mucho tiempo en Italia.[67] De regreso en Francia, se concentró en la redacción de un *Diccionario de arquitectura*. En 1791 la Asamblea Nacional le encargó la dirección del taller para la transformación de la Iglesia de Sainte-Geneviève en un templo consagrado a la memoria de los grandes hombres. En sus *Consideraciones sobre las artes del dibujo*, tratado que publicó igualmente en 1791, se inspiraba en Winckelmann para celebrar la «justa proporción» alcanzada por los griegos, quienes tuvieron «por modelo a la naturaleza».[68] Diputado a la Asamblea Legislativa, donde ocupa un escaño de derecha, fue arrestado, y más tarde liberado tras el 9 termidor; es condenado por haber «provocado la revuelta armada» contra la Convención durante los días del mes vendimiarlo del año IV. Entre octubre de 1795 y julio de 1796 también se esconde en París.

En sus cartas, Quatremère ataca la incautación de obras de arte practicada por la «gran Nación», por intermediación de su brazo secular, que era entonces el ejercito de Italia, y que actuó por instrucciones del Directorio. «Las artes y las ciencias forman en Europa desde hace mucho tiempo una república» —escribe también como «miembro de esta República»—, cuyo

ideal fue propagado por los Ilustrados que intervienen en ella. Aquel que quisiera apropiarse esos «bienes comunes» cometería un crimen en contra de la instrucción y de la razón y en contra del mejoramiento de la especie humana.[69] La protesta es emitida bajo el título de la República de las Letras e invocando a los Ilustrados. Pero cita también a Cicerón, quien a propósito del traslado de obras de arte griegas, señaló: «Estos objetos [estatuas griegas] pierden su valor en Roma», para disfrutarlas hacen falta «el reposo y la quietud filosófica de Grecia».[70] Quatremère apela también a la autoridad de Winckelmann, de quien es lector y admirador. Dado que Winckelmann es «el primero que ha llevado el verdadero espíritu de observación en este estudio [de la Antigüedad], el primero al que se le ocurrió analizar los tiempos, que descubrió un método».[71] Es al historiador del arte, quien descubrió un «método» para «analizar los tiempos», a quien se rinde homenaje. Ahora bien, precisamente sin Roma le hubiera sido imposible concebir su proyecto y será imposible continuarlo. Como es de esperarse, Quatremère elogia a Nicolás V, quien es el primero en haber tenido «la idea de restablecer la Roma antigua en todos sus edificios». Se está ahí en la interpretación de la *restitutio* o de la *renovatio* como la sola restauración de los monumentos antiguos por sí mismos.

No obstante, las *Cartas* no se abandonan en un lamento más sobre el desmembramiento del cadáver de Roma. Por el contrario, Quatremère visualiza el porvenir del arte y argumenta con miras al futuro. Pues es al desciframiento de la Antigüedad a lo que en realidad se dirige con ardor y a lo que sigue de cerca, pues el día de mañana las artes tomarán en Europa una «nueva cara».[72] He ahí por qué Roma es y debe permanecer como el único «domicilio» de la Antigüedad. La doctrina de la imitación se encuentra claramente reafirmada. ¿Qué es, por tanto, lo antiguo en Roma, sino un «gran libro», del cual el tiempo ha destruido y dispersado las páginas? O, según otra imagen, la

Ciudad es, en sí misma, un verdadero «museo», «inamovible en su totalidad». Más aún, el país mismo, con su luz y sus paisajes, pertenece también al museo. Fuera de su entorno y de su contexto «el pueblo de estatuas», del que Pirro Ligorio, anticuario y arquitecto al servicio del cardenal de Este a mediados del siglo XV, se decía el historiador,[73] «moriría, por así decirlo, por segunda vez».

También, para los artistas, siempre será necesario hacer el viaje a Roma, a fin de «aprender a ver». El museo, tal como ha sido concebido por la Revolución, en nombre de la razón y con miras a la educación, desde ese momento no puede más que ser firmemente recusado: en nombre de la memoria de los lugares y de una cierta concepción del patrimonio. Esta hostilidad de principio en contra del museo, en contra del gesto museístico mismo, se enfocará muy pronto sobre el museo francés de monumentos. Pero, en lo inmediato, se trata de Roma o Italia. Contra aquellos que quieren desmembrarlo y repatriarlo a París, hace falta mantener la unidad de este *muséum* que es Roma, y en realidad, el país en su totalidad: «Roma ha llegado a ser para nosotros lo que Grecia fue en otro tiempo para Roma».[74] Contra la doctrina, producida en ese momento en París, del «último domicilio» para las obras maestras del arte de la humanidad, Quatremère defiende una concepción localizada y arraigada del patrimonio: transferir sería mutilar. Todo proyecto de desmembramiento «es un atentado en contra de la ciencia, un crimen de lesa instrucción pública».[75] La verdadera instrucción pasa y debe pasar por Roma. De ahí viene el progreso de las artes. Dos siglos más tarde, Marinetti querrá «desembarazar a Italia de los innumerables museos que la cubren de innumerables cementerios».

En el momento en que Quatremère redactaba las *Cartas a Miranda*, estaba escondido en París, pero hablaba en defensa de Roma, si no es que desde Roma. Ahora bien, desde 1789 París

voluntariamente se presentaba como una nueva Atenas. ¿Bajo cuál título? En nombre y en virtud de la libertad y bajo el efecto de la regeneración, que es la gran consigna de la Revolución, con miras a crear un hombre nuevo. «Bajo el imperio de la libertad, las artes se elevan», expresó Jansen, el traductor de Winckelmann, «la augusta asamblea de nuestros representantes no tiene más que quererlo, y las mismas maravillas que ilustraron los siglos más hermosos de Grecia se producirán entre nosotros».[76] No es cuestión de referir, tras Édouard Pommier, lo que estuvo en juego en París entre 1789 y 1796 desde el punto de vista de las artes, sino solamente de subrayar el cambio que experimenta, en el espacio de algunos años, de «las marcas del despotismo por borrar», según la consigna de los primeros tiempos de la revolución, a «la herencia por conservar y transmitir». Este paso va a la par de otro cambio. El que conduce de Grecia y de Roma a las antigüedades nacionales, de la Antigüedad a la Edad Media y «de la iconoclasia al patrimonio».[77]

En términos de las grandes categorías organizadoras del pensamiento y de la acción, ello quiere decir que se pasa muy rápidamente de una intensa politización a una temporalización cada vez más activa. El decreto de 14 de agosto de 1792 constituye un buen revelador de ello. Su preámbulo afirma que no hace falta «dejar mucho más tiempo bajo los ojos del pueblo francés los monumentos erigidos al orgullo, al prejuicio, a la tiranía». Se retoma el tema de la «mirada agraviada» por los emblemas del despotismo. Pero todos los artículos que siguen no predican la supresión o la destrucción de estas señales, contradictoriamente algunos hacen valer la preocupación por preservar y conservar. En los meses siguientes, particularmente a través de las intervenciones de Roland, ministro del Interior, se formula un discurso de conservación, en nombre de la gloria de Francia y de la preocupación por la educación. El museo se impone ahora como el instrumento mismo de esta política. Para Roland, el

Louvre tiene vocación de convertirse en un «Monumento nacional» donde, al igual que en Grecia, las artes brillarán.

Durante esos meses de debates vivos y contradictorios emerge un nuevo argumento que hará que se reúnan revolución y patrimonio o, más bien, que hará surgir el patrimonio nacional de la revolución misma. Las artes, las ciencias, la filosofía son en efecto presentadas como acreedoras, a las que la revolución debe restituir lo que hicieron para preparar su advenimiento. La revolución tiene una deuda para con ellas. El nuevo presente se reconoce endeudado. Llega la *Instrucción del año II* (15 de marzo de 1794) *sobre la manera de inventariar y conservar, en toda la extensión de la República, todos los objetos que puedan servir a las artes, a las ciencias y a la enseñanza*. Este texto clave fija la doctrina y permite la articulación de los dos discursos. Ya no hay por qué verse «agraviado» a la vista de esos monumentos del pasado desde el momento en que se les concibe como pertenecientes, en lo sucesivo, a la nación. Por el contrario, estos testimonios pueden servir para la instrucción de todos. «Las lecciones del pasado pueden ser recibidas por nuestro siglo, que sabrá transmitirlas, con nuevas páginas, para memoria de la posteridad». La *Instrucción* precisa, en particular, que los pueblos libres podrán encontrar «modelos» en las artes de la Antigüedad. También, «este género de estudio, que vincula a Grecia y a la Italia republicana con la Francia regenerada, es uno de éstos, de los que importa más inspirar el gusto y favorecer la enseñanza». [78]

Exactamente en el mismo momento (13 de febrero de 1794), François-Étienne Boissy d'Anglas pone en conocimiento de la Convención un tratado titulado *Algunas ideas sobre las artes, sobre la necesidad de alentarlas, sobre las instituciones que pueden asegurar su perfeccionamiento y sobre diversos establecimientos necesarios para la enseñanza*.[79] En este texto consagrado a las artes, le es reservado un lugar al tiempo y a la historia: al futuro y

al pasado. El tiempo, escribe, «puede *completar* la gran obra de regeneración del espíritu humano». La regeneración no es instantánea, como la unción del bautismo o el descenso del Espíritu Santo en Pentecostés; viene a ser también un asunto de tiempo: un «horizonte».[80] En cuanto al pasado, no hagamos de él tabla rasa, pues de él procede una herencia por transmitir: «Conservad los monumentos de las artes, de las ciencias y de la razón […] son el patrimonio de los siglos y no vuestra propiedad particular. No podéis disponer de ellos más que para asegurar su conservación».[81] La fórmula *el patrimonio de los siglos* merece ser resaltada.

A partir de entonces, el tiempo es presentado como el eminente propietario de este montón de obras maestras. Se transforma en el gran actor de la historia. La herencia, esta vez, estaba «precedida por un testamento» que obligaba. Y Grecia, cuya época pasó desde hace tanto tiempo (como un día pasará la de Francia), permanece no obstante ejemplar. ¿Por qué, entonces? Porque es, precisamente, la «reciprocidad» que los griegos supieron instaurar entre la cultura y la libertad lo que los salvó, permitiéndoles escapar a la ruina del tiempo. De manera que, «aun cuando dejaron de existir, aparecían todavía tras miles de años como el modelo de las naciones civilizadas y libres».[82]

La politización intensa que, en la inquietud y exhalación del solo presente neutralizaba al tiempo o no lo convocaba más que como inicio absoluto, en adelante cedió el lugar a una operación de temporalización: con mirada sobre el pasado y apertura al futuro. Al expirar —escribe aún Boissy d'Anglas—, el despotismo dejó a la Francia regenerada una vasta herencia: «Le *restituyó*, para los siglos y para el universo, el inmenso depósito de todos los conocimientos humanos».[83] La regeneración legitima la restitución, entendida ésta como la devolución de un bien a su legítimo propietario. A condición de precisar en seguida que se trata solamente de un depósito, que vale para los siglos y para

el universo. Se está lejos de la *restitutio* activa de los humanistas, que iba del pasado al presente para el presente, para la plenitud de este presente. Ahí, el tiempo restituye y se precisa restituirlo; se abre sobre el futuro. A partir de este momento, ¿qué implica tal herencia para quien la recibe? De la restitución surgió, con toda su novedad y agudeza, el problema de la conservación y de la restauración de los semióforos.

La combinación de la doctrina de la libertad, que encarna la Francia nueva, y de la teoría del depósito, de la que ella es responsable ante la posteridad, encuentra su formulación más extraordinaria en la afirmación del «ultimo domicilio», a la cual ya hemos hecho alusión, donde se mezclan mística de la nación, mística de la libertad y argucias para cubrir un puro y simple pillaje. Parecía como si las obras maestras del pasado hubieran estado a la espera de que Francia viniera a «liberarlas», acogiéndolas, por fin, en su territorio. Solamente allí podrían entregar plenamente el mensaje del que, no obstante desde su concepción, eran portadoras. «Las obras de arte de las repúblicas griegas —expresó el abate Gregorio—, ¿deben adornar el país de los esclavos?»[84] No, y el Louvre, en donde deberían «suceder a los tiranos», estaba presto a recibirlas. Es de entrada en contra de esta forma extrema de entender el museo y de concebir el patrimonio que Quatremère de Quincy quiso luchar al publicar su libelo, aun cuando en el fondo era hostil a todo museo.

La fiesta del 9 termidor de 1798 marca el final de estos raciocinios. En esta ocasión, François de Neufcháteau, entonces Ministro del Interior, pronuncia un discurso estupefaciente para celebrar la entrada triunfal de las obras de arte confiscadas en Italia por Bonaparte: «Guardad religiosamente esta propiedad que han legado a la República los grandes hombres de todos los siglos, este depósito que os ha sido confiado para el aprecio del universo sus cuadros sublimes fueron el testamento mediante el

cual legaron al genio de la libertad el cuidado que les ofrezca la verdadera apoteosis y el honor que les conceda la verdadera palma de la cual se sentían dignos».[85] Depósito, testamento, palma, todo está ahí: Francia a la vez recibe un depósito y está llamado a pronunciar un juicio final. Es una herencia con testamento, pero un testamento durante largo tiempo en espera de su verdadero destinatario, quien toma conciencia de su elección. Con el pasado, más allá de los siglos de despotismo, el vínculo no sólo se ha renovado, sino que sé ha visto reactualizado, en tanto que con el futuro se instaura una relación fundada en las nuevas obligaciones que el destinatario del testamento se reconoce. Puede así avanzarse hacia una recuperación del modelo de la *historia magistra*. Con mayor precisión, a través del intermediario del patrimonio nacional-universal, se pone en movimiento una forma renovada de la *historia magistra*, en donde buscan articularse el llamado al pasado y la apertura hacia el porvenir. Una forma de volver a cerrar la brecha del tiempo o de desenredarla.

Quatremère de Quincy igualmente se opuso con constancia y, para terminar, con éxito, a otro museo revolucionario: el museo francés de monumentos, inventado día tras día por Alexandre Lenoir, a partir de la recolección de bienes nacionales en el convento de los agustinos menores. Tenido un poco al margen por Napoleón, que no le perdonó sus *Cartas*, Quatremère es colmado de honores por la Restauración, que lo nombra, en 1816, secretario perpetuo de la Academia de las Bellas Artes. Ahora dispone de todos los medios para actuar. Varios textos prepararon la ofensiva, como sus *Consideraciones morales sobre el destino de las obras de arte*, publicadas en 1815, donde denuncia esos depósitos llamados «precautorios», en los que todos los objetos que ahí se han transferido han «perdido su efecto al perder su motivo»: «¿Quién dará a conocer a nuestro espíritu —pregunta— lo que significan estas estatuas, cuyas posturas ya no

tienen objeto, cuyas expresiones ya no son sino muecas, cuyos accesorios se han convertido en enigmas? […] ¿Qué me dicen estos mausoleos sin sepultura, estos cenotafios doblemente vacíos, estas tumbas a las que la muerte ya no anima?»[86]

Y para ser, si fuera necesario, más preciso aún, puesto que cada palabra preludia a Lenoir: «Trasladar todos los monumentos, reunir así los fragmentos descompuestos, clasificar metódicamente las ruinas y hacer de tal reunión un curso práctico de cronología moderna, es por una razón existente, constituirse en estado de nación muerta; es para los vivos asistir a sus funerales; es matar el arte para hacer la historia; no se trata de hacer la historia, sino el epitafio».[87] El epitafio de Lenoir y de su museo ya está, en todo caso, listo.

Alumno de David, Lenoir en efecto se ha identificado completamente con el destino del convento de los agustinos menores. Nombrado primero, en 1791, «guardia» del Depósito parisino de monumentos artísticos convertidos en bienes nacionales, Lenoir obtiene, en 1794, el título de *conservador* de lo que en 1795, después de múltiples tribulaciones, logró hacer reconocer como museo francés de monumentos.[88] Entre estas dos fechas, Lenoir se abocó a una intensa actividad de cabildeo, pero además no cesó de inventariar, adquirir, salvar, restaurar, reconstituir y también fabricar todo tipo de objetos, estatuas, retratos, cenotafios, reconociendo poco a poco un lugar creciente a la Edad Media.[89] Ahora bien, al igual que Quatremère, Lenoir se vale de Winckelmann, cuyo busto acoge al visitante a la entrada del museo. Único extranjero presente, se encuentra ahí seguramente bajo un doble título: en primer lugar o todavía, como profeta de Atenas y de la libertad, pero también, y quizá sobre todo, como descubridor de la historia del arte. A la vez como el hombre de la politización y como el de la temporalización, el de las *Reflexiones sobre la imitación* y el de la *Historia del arte*.

Bajo sus auspicios, Lenoir logrará transformar su «depósito» en museo, es decir, en recorrido por la historia, de una historia que no es la del arte, pero que dejará ver poco a poco, según sus propias palabras, «una verdadera historia monumental de la monarquía francesa».[90] Lo que Quatremère denigraba como «curso práctico de cronología moderna». No obstante, ¿no es con la visita a este museo y «a ningún otra parte» como Michelet relatará haber recibido «la viva impresión de la historia»?: «Llenaba esas tumbas con mi imaginación, sentía a esos muertos a través de los mármoles, y no fue sin algún terror como entré por debajo de las bóvedas bajas en donde dormían Dagoberto, Chilperico y Fredegunda».[91] Así, partiendo de Winckelmann y acompañado por él, Lenoir, abriendo camino, reencuentra las antigüedades nacionales y organiza el viaje, como lo llama en su *Reseña*, pasando «sucesivamente de siglo en siglo». El orden del tiempo se echa a andar por siglos, mientras que el visitante camina hacia la luz. La antigüedad que *históricamente* nos pertenece en exclusiva, *nuestro* patrimonio, no es a final de cuentas ni Grecia ni Roma, sino la Edad Media. En el fárrago de su depósito, este hombre ampliamente autodidacta, sueña, arregla, restaura, fabrica el contexto y, para terminar, produce la primera representación visual de una «historia nacional» posrevolucionaria.[92]

Sin embargo, Quatremère no se detuvo hasta hacer clausurar este primer museo histórico, aunque éste en realidad haya estado muy alejado del Louvre de Vivant Denon y no tuviera nada que ver con la doctrina del «último domicilio». Lo logra al fin en 1816: dispersión de las colecciones, restitución de los monumentos a las iglesias y a las familias, asignación de los edificios a la Escuela de Bellas Artes. Ser resultado del vandalismo era un pecado inexpiable para el museo. Que de la ruptura hayan surgido finalmente una teoría de la herencia y una filosofía del tiempo, poco importó. Y aun cuando, al lado del museo francés

de monumentos, era patente que entre 1793 y 1795 la Revolución se había visto inducida a crear varios establecimientos para hacerse cargo o al menos tomar en cuenta la dimensión de la conservación: el Museo Central de las Artes, la Antigua Biblioteca del Rey, los Archivos Nacionales, el Conservatorio de Artes y Oficios. Estas instituciones nacionales, creadas para responder a necesidades específicas, eran igualmente uno de los crisoles en donde nuevas relaciones con el tiempo, vinculando pasado y futuro, estaban en camino de formularse.

La Revolución es este momento de apropiación colectiva, en el que sus actores experimentan «el orgullo de ver un patrimonio de familia devenir en patrimonio colectivo».[93] Del mismo modo que hay transferencia de soberanía, hay transferencia de propiedad: a nombre y sobre el nombre de la Nación. Es el primer momento, propiamente político y presentista, muy pronto seguido por otro, que conduce a reconocer al tiempo como actor. Un actor que toma parte por completo en la operación, doblemente. Existe el tiempo largo, el que restituye y al que debe restituirse, y el tiempo inmediato, el de la experiencia inédita de la aceleración. El antiguo orden del tiempo se hace añicos y, una vez transcurrido el momento de la tabla rasa, el orden moderno todavía no sabe muy bien cómo formularse.

¿Cómo pasar de *suprimir* a *conservar* cuando, a la febril evidencia, obtusa o exaltada del primer imperativo, le sucede otra, que exige no obstante que se le argumente? ¿De qué manera? Recurriendo a las categorías de la herencia y, sobre todo, confiriendo al tiempo el estatuto de agente. Es él quien da, es a él a quien habrá de remitirse. Se halla así una forma de volver a vincular el pasado al presente, pero también con el futuro. Podrá desde este momento volver a servir una forma de *historia magistra*, pero profundamente reorganizada, ya que ella abre en el porvenir y no niega, todo lo contrario, la ruptura del presente (está bien porque Francia es regenerada para que pueda recibir

este depósito de obras maestras del pasado). Una *historia migistra* acorde con el régimen moderno: en frecuencia con él, susceptible de expresarlo, al articular de otro modo las categorías temporales. Quatremère sigue siendo un clásico, al menos en lo que concierne a las artes: la relación con el pasado no ha cambiado. No hay ninguna brecha en el tiempo, no hay huecos, no puede ni debe haberlos. Para aquel que se volvió, a partir de 1816, el secretario perpetuo de la Academia de las Bellas Artes, todos los caminos parten de la Academia de Roma y la historia del arte debe seguir su camino, del pasado, con sus lecciones, hacia el presente.

En cambio, para todos los que han experimentado la ruptura, la brecha y la aceleración —Chateaubriand, para quien la ruptura fue la fuente siempre viva de su escritura, se impone una última vez— su relación con el tiempo ha cambiado profundamente. Para algunos el pasado se ha transformado en nostalgia, se cargó del lamento por aquello que ha desaparecido, del *nevermore* efectivo o, más aún, imaginado. Muy pronto, la juventud romántica va a declinar el tema bajo todas sus formas posibles. Pero, desde 1802, al publicar el *Genio del cristianismo*, Chateaubriand ganó un reconocimiento público y hasta político inmediato. Ala vez que era «una especie de diversión ir a pasearse en estas ruinas», en que se habían convertido las iglesias y los monasterios, él incita a sus lectores «a dirigir con pesar su mirada sobre el pasado»: todo el pasado.[94] Él quisiera convertir la diversión (que no es más que una versión *soft*[*] de mirada agraviada) en lamento.

Con las iglesias góticas, en efecto se entra en contacto con un pasado lejano, incluso muy lejano, porque «los bosques de las Galias han pasado» a su arquitectura. Cuando se pasea por Versalles, es del pasado reciente de lo que se trata; allí en donde «los placeres frívolos de la edad religiosa de Francia se hallaban reunidos. Apenas ha transcurrido un siglo, y estos bosquecillos,

que retumbaban al ruido de las fiestas, ya no son animados más que por el canto de la cigarra y del ruiseñor». El pasado inmediato surge con la evocación de Saint-Denis desierto: «el ave lo usa de paso, la hierba crece sobre sus altares destrozados; y en lugar del cántico de la muerte que retumbaba bajo sus bóvedas, no se escuchan más que las gotas de lluvia que caen sobre su techo descubierto, la caída de alguna piedra que se desprende de sus muros en ruinas, o el sonido de su reloj, que va girando en las tumbas vacías y los subterráneos devastados».[95] En breve, todo el pasado de la Francia antigua, que es un pasado religioso, podrá ser el objeto de la conversión. Las ruinas suceden a las ruinas que los pasos del paseante vuelven a vincular las unas con las otras: hasta las tumbas vacías, que señalan la muerte de la monarquía y de «la edad religiosa». Sin embargo, aquel que sabe dejarse envolver, querrá creer de nuevo en Chateaubriand, este pasado sabe indicar un porvenir, que deberá ser religioso.

Hacia la universalización

El siglo XIX es ciertamente un periodo esencial, porque es entonces cuando se forjan y se establecen los instrumentos y las orientaciones de una política del patrimonio, pero por estas mismas razones ha retenido ampliamente la atención desde que memoria y patrimonio han ocupado tanto lugar en nuestro espacio público y nuestras agendas de investigación. También, para reencontrar nuestro punto de partida (la patrimonialización contemporánea y las relaciones con el tiempo que la sostienen) podemos ir aprisa. *Los lugares de memoria* pusieron en ejecución los puntos de referencia necesarios, y dieron en particular todo su lugar a la Monarquía de Julio, con sus instituciones de historia, su cuidado de los inventarios y su política de la me-

moria nacional. Al lado de François Guizot, el principal organizador del movimiento, los nombres de Arcisse de Caumont, de Mérimée y luego de Viollet-le-Duc fueron justamente reconocidos.

Después de 1830 se crea un servicio de monumentos históricos dependiente del Ministerio del Interior. A través de la clasificación y la restauración, el pasado de la Francia antigua vino a convertirse en asunto del Estado central. Luis Felipe decide transformar Versalles en un museo histórico, a la gloria de un pasado nacional: la Galería de las Batallas conduce de cuadro en cuadro hasta 1830. Después de 1840, Viollet-le-Duc se enfrasca en grandes restauraciones, de Vézelay a Carcassonne, pasando por Notre-Dame de París y muchas otras más. Proust o Robin lamentan que haya así «estropeado a Francia».[96] Con la fijación de una historia nacional, la Tercera República prosigue el movimiento.[97] Las leyes de 1887, después de 1913, establecen durante mucho tiempo la doctrina en materia de monumentos históricos.

La clasificación, de entrada extremadamente restrictiva en la ley de 1887, ya que intervenía a nombre del solo «interés nacional», se ve algo ampliada con la de 1913, que admite tomar en cuenta «el interés público desde el punto de vista de la historia o del arte». Pero únicamente los monumentos de interés nacional estaban protegidos por la clasificación. Inmediatamente después de la separación de la Iglesia y el Estado, la campaña de Barres por la «gran compasión por las iglesias de Francia» (1911) viene de súbito a proponer otra definición de patrimonio: es necesario salvaguardar todas las iglesias, no solamente las más bellas o las más representativas. Pues «generaciones de ancestros, cuyo polvo forma el túmulo en que la iglesia apoya sus cimientos, vuelven a la vida por ella, y lo que ella proclama es proclamado por monumentos parecidos en todos los pueblos de Francia a través de los siglos».[98] Pero el legislador no podía

retener una definición del patrimonio como ésa, descentralizada y arraigada. Las reconstrucciones de las posguerras refuerzan todavía la centralización del servicio de monumentos históricos.

Todavía en 1959, entre las misiones del primer Ministerio de Asuntos Culturales, entonces confiado a André Malraux, figura la «de volver accesibles las obras más importantes de la humanidad». Se permanece en la lógica del monumento histórico y de la obra maestra. Pero, veintitrés años más tarde, el mismo ministerio, con Jack Lang como titular, recibe el encargo de «preservar el patrimonio cultural nacional, regional o de los diversos grupos sociales para el provecho común de toda la colectividad».[99] El patrimonio ha sido desmultiplicado y descentralizado: 1980, año del Patrimonio, pasó por ahí. Por su parte, los alemanes se habían inclinado ya por la ampliación de la noción de monumento, mientras que los ingleses no habían dejado de cuestionarse por la aparición de esta *Heritage Industry*.[100]

En el transcurso de estos años la ola patrimonial, en frecuencia con la de la memoria, ha venido tomando cada vez más amplitud hasta tender hacia este límite que sería el «todo-patrimonio». Al igual que se anuncian o reclaman las memorias de todo, todo sería patrimonio o susceptible de convertirse en ello. La misma inflación parece reinar. La patrimonialización o la museificación ganó, siempre acercándose más al presente.[101] Incluso ha sido necesario estipular, por ejemplo, «que ninguna obra de un arquitecto vivo pueda llegar a considerarse legalmente como monumento histórico».[102] He ahí un indicio muy claro de este presente que se historiza a sí mismo, ya evocado.

Una manifestación, en este caso urbana, de la incidencia del tema del patrimonio y de estos juegos del tiempo se ha revelado en las políticas de rehabilitación, renovación, revitalización de los centros urbanos. Se quiere museificar, pero conservando eso vivo, o, más bien, revitalizar al rehabilitar. Tener un museo, pero sin el cerco del museo: un museo, no obstante, ¿«extramu-

ros»? Un museo propiamente de sociedad, si no es que un museo social. Bien entendido, este proyecto, al superar la noción de monumento histórico, implicó tomar conciencia de que la protección del patrimonio deberá concebirse como un proyecto urbano de conjunto. Lo que confirmaría el paso de la Carta de Atenas, en 1931, a la de Venecia, en 1964.[103] De donde surge esta otra paradoja: hoy en día lo más auténticamente moderno será el pasado histórico, aunque adaptado a las normas modernas. En el límite, no se conservan más que las fachadas.

Y cuando ese pasado hacía falta, para contribuir al malestar de los suburbios o de las ciudades dormitorio, se le hace surgir. Se han producido lugares de patrimonio urbano a fin de construir una identidad. ¿Cómo? Eligiendo una historia, que se convierte en la historia, la de la ciudad o del barrio, la suya: historia encontrada, reencontrada o exhumada, y después mostrada, en torno a la cual se organiza, en todos los sentidos del término, la «circulación». Así, en Port-de-Bouc, se eligió el astillero, clausurado en 1966, para crear una plaza central. En Epinay-sur-Seine, se conservaron los estudios Éclair como punto de referencia a partir del cual producir una identidad urbana. Con el patrimonio se introducen «la temporalidad y la singularidad». «Pero ¿puede consumirse el patrimonio y vivirse en un patrimonio?» —preguntaba un antropólogo—.[104] La nueva ciudad de Sénart, aglomeración de cien mil habitantes, ha enfocado esto de modo distinto. Esperó hasta el 2002, o sea, cerca de treinta años, para construirse un centro, un «espacio de centralidad», como lo han llamado sus diseñadores. Esta ciudad en el campo, en efecto acaba de dotarse de un prado cuadrado, el Carré Sénart, que alberga por ahora un gran centro comercial, primer eslabón del futuro «centro social» de la ciudad.[105] Parece contentarse con vincular el medio ambiente (es decir, una descripción del medio ambiente como patrimonio) y el comercio.

Los patrimonios se multiplican. Así, un ejemplo entre otros, la ley relativa a la Fundación del Patrimonio, que teniendo el cuidado de no omitir nada, inscribió el «patrimonio cultural protegido», el «patrimonio cultural de proximidad» (este «tejido conjuntivo» del territorio nacional), el «patrimonio natural» (que comprende la «noción de paisajes»), el «patrimonio vivo» (las especies animales y de vegetales), el «patrimonio inmaterial» (con las técnicas tradicionales, las tradiciones populares, el folclor).[106] El patrimonio genético será en adelante un asiduo de los medios de comunicación y finalmente el patrimonio ético entra en escena. El ritmo acelerado de la creación, incluso de la producción del patrimonio, podría decirse en todas partes del mundo, es algo que todos podemos constatar. Una serie de documentos internacionales ha venido a ratificar, coordinar y dar forma a este movimiento. Aun cuando se esté muy lejos de los principios a este respecto.

La Carta de Atenas para la restauración de los monumentos históricos, que fue la primera, se centró sólo en los grandes monumentos e ignoró al resto. Treinta años más tarde, la Carta de Venecia amplió los objetivos en forma considerable, ya que proponía tomar en cuenta «la Conservación y la Restauración de los Monumentos y de los Sitios». En efecto, el artículo primero da una definición mucho más amplia del monumento histórico:

> La noción de monumento histórico comprende la creación arquitectónica aislada, así como el paraje urbano o rural que conlleva el testimonio de una civilización particular, de una evolución significativa o de un acontecimiento histórico. Comprende no sólo a las grandes creaciones, sino también a las obras modestas que con el tiempo han adquirido una significación cultural.

El preámbulo pone enorme énfasis en la salvaguarda e introduce la noción de patrimonio común de la humanidad: «La hu-

manidad, que cada día toma conciencia de la unidad de los valores humanos, considera [a las obras monumentales de los pueblos] como un patrimonio común, y de cara a las generaciones futuras se reconoce solidariamente responsable de su salvaguarda. Deberá transmitirlos en toda la riqueza de su autenticidad». El patrimonio está constituido por testimonios, grandes o pequeños. Como con respecto a todo testimonio, nuestra responsabilidad es la de saber reconocerlos en su autenticidad, pero además nuestra responsabilidad se encuentra comprometida frente a las generaciones futuras.

En esta toma de conciencia, el salvamento de los templos de Abu Simbel, en 1959, cuando se construyó la gran Presa de Asuán, ciertamente desempeñó un papel. Se constituyó en una experiencia, muy mediatizada, de sensibilización de la opinión pública en tamaño natural. Y, maravilloso, el pasado lejano y las técnicas modernas parecieron aliarse: el futuro no se instaló sobre las ruinas del pasado. Por el contrario, les dio la oportunidad de permanecer visibles en el porvenir, una especie de semióforo reforzado. El discurso pronunciado por André Malraux en ocasión de esta campaña lo atestigua magníficamente: «Su llamado no pertenece a la historia del espíritu porque les hace falta salvar a los templos de Nubia, sino porque con ello la primera civilización mundial reivindica públicamente al arte universal como su indivisible herencia». Sin olvidar su colofón: «El Occidente, en el tiempo en que creía que su herencia comenzaba en Atenas, miraba distraídamente derrumbarse a la Acrópolis».

Cuanto más se robustecía el patrimonio (al menos la noción), más se desmoronaba el monumento histórico (la categoría). La ley de 1913, como ha podido verse, sustituyó como criterio de clasificación de un monumento al solo «interés nacional» por «el interés público desde el punto de vista de la historia y del arte», consagrando así ya una ampliación del campo de la

noción. Pero, hoy en día, el privilegio regalista de la definición de la historia-memoria nacional compite o es puesto en duda en nombre de memorias parciales, sectoriales, particulares (de agrupaciones, asociaciones, empresas, colectividades…), que todas quieren hacerse reconocer como legítimas, también legítimas, incluso más legítimas. El Estado-nación ya no tendrá que imponer sus valores, sino salvaguardar lo más rápido posible lo que, en el momento presente, inmediatamente, incluso con urgencia, es considerado como «patrimonio» por los diversos actores sociales.[107] El monumento, en sí mismo, tiende a ser sustituido por el *memorial*: menos monumento que lugar de memoria, en donde es empleado para hacer vivir la memoria, mantenerla viva y transmitirla. En cuanto a la historia, según lo señala Daniel Fabre, ésta tiende a fundarse en el *pasado*, percibida como una «entidad poco diferenciada, que se sitúa del lado de la sensación más que del relato, que suscita más la participación emocional que la espera de un análisis». Es menos la historia —anota él todavía con justeza— que un «pasado sensible», del que el productor de historia local busca hacer experimentar la presencia, con ayuda de todas las técnicas de «presentificación».[108] Se está ahí en el pleno uso presentista del pasado.

Del año 1980 al 2000, se contaron 2241 asociaciones cuyo objeto declarado es el patrimonio o la vida ambiental: el «pequeño patrimonio». En su gran mayoría estas asociaciones son jóvenes, fueron creadas después de 1980. En ocasiones, al ofrecerse definiciones muy extensas del patrimonio, sin que forzosamente se ajusten a las categorías oficiales de la administración ocupada en el «gran patrimonio», éstas tienden a desestabilizar la máquina administrativa de clasificación. Pues, para estas asociaciones, el valor de los objetos que eligen reside, en parte, en el hecho de que ellas mismas estén en el origen de su reconocimiento.[109] A fin de cuentas, se trata más del patrimonio local, que asocia memoria y territorio, y de operaciones dirigidas a

producir territorios y continuidades para aquellos que habitan ahí el día de hoy: «Las asociaciones del patrimonio muestran la construcción de una memoria que no ha sido dada, y por tanto tampoco ha sido perdida. Estas trabajan en la constitución de un universo simbólico. Además, el patrimonio no debe ser mirado desde el pasado, sino más bien desde el presente, como categoría de acción del presente y sobre el presente».[110] Por último, el patrimonio, convertido en un ramo importante de la industria del ocio, es objeto de posturas económicas importantes. El «vale la pena el desvío» de las guías de viaje, retomado por los operadores de viajes, lo inscribe en la globalización. Su «valoración» se inserta entonces directamente en los ritmos y las temporalidades rápidas de la economía mercantilista de hoy, y tropieza con ellos, o en todo caso, se les aproxima.

El siglo XX es el que más ha invocado al futuro, el que más ha construido y masacrado en su nombre, el que más lejos ha llevado la producción de una historia escrita desde el punto de vista del futuro, de acuerdo con los postulados del régimen moderno de historicidad. Pero es también el que, sobre todo en su último tercio, ha dado la mayor extensión a la categoría del presente: un presente demasiado abultado, invasor, omnipresente, que no tiene más horizonte que él mismo, que fabrica cotidianamente el pasado y el futuro, de los cuales día con día tiene necesidad. Un presente ya pasado incluso antes de haber llegado en su totalidad. Pero, desde finales de los años sesenta, este presente se descubría inquieto, en busca de raíces, obsesionado de memoria. Si lo que se buscaba entonces, retomando el vocabulario de Michelet en 1830, era reanudar el hilo de la tradición, casi habría hecho falta inventar tanto la tradición como el hilo. A la confianza en el progreso se le sustituyó por la preocupación por salvaguardar, por preservar: ¿preservar qué y a quién? Este mundo, el nuestro, las generaciones futuras, nosotros mismos.

De ahí esta preocupación museística sobre lo que nos rodea. Quisiéramos preparar desde hoy el museo del mañana y reunir los archivos de hoy como si este hoy fuera ya el ayer, ocupados como estamos entre la amnesia y la voluntad de no olvidar nada. ¿Para quién, entonces, sino ya para nosotros? La destrucción del muro de Berlín, seguida de su museificación instantánea, fue un buen ejemplo, junto con su igualmente inmediata comercialización. En seguida se pusieron en venta las muestras, debidamente certificadas *Original Berlín Mauer*. Si el patrimonio es desde ahora lo que define lo que somos hoy, el movimiento de patrimonialización, este imperativo, ocupado en el *aura* del deber de memoria, permanecerá como un rasgo distintivo del momento que vivimos o acabamos de vivir: una cierta relación con el presente y una manifestación de presentismo.

El tiempo del entorno

En el examen de la trayectoria del patrimonio, un componente que ya hemos señalado y reencontrado, pero al que aún no hemos evaluado completamente es la patrimonialización del entorno. La UNESCO provee un buen inicio, pues es una poderosa caja de resonancia a la vez que un vasto laboratorio mundial, donde se elabora una doctrina y se proclaman principios.[111] En 1972, la conferencia general adoptó la «Convención para la protección del patrimonio mundial cultural *y* natural». El texto parece no dejar nada fuera de su alcance: el patrimonio es mundial, es cultural y natural. ¿Por qué una convención internacional? Porque el preámbulo parte de esta constatación: el patrimonio universal está cada vez más amenazado de ser destruido, «no solamente por las causas tradicionales de degradación, sino incluso por la evolución de la vida social y económica que las

agrava con fenómenos de alteración o de destrucción aún más temibles». Estos considerandos llevan también a introducir una nueva noción: la protección. Le incumbe a toda la colectividad internacional y debe llevarse al «patrimonio cultural y natural de valor universal excepcional».

¿Qué es un patrimonio de valor universal excepcional? ¿Cómo se articulan lo universal y lo excepcional? ¿Cuáles son los criterios? ¿Cómo establecer una lista del patrimonio mundial? Tantas preguntas para las que se entablan numerosas reuniones de expertos. Todas van en el sentido de ampliar los criterios de selección. Ya no dar todo al monumento histórico (y por tanto a Europa), sino retener la noción de «paisaje cultural»; no limitarse a la sola autenticidad formal (como se piensa en Japón), sino referirse a una definición antropológica de la cultura.[112] En junio de 2002 se llegó a 730 bienes inscritos en esta lista, en tanto que 175 países habían ratificado la Convención, desde entonces presentada como un instrumento al servicio del desarrollo sustentadle.

Como lo anunció su director general, la UNESCO está por otra parte comprometida con la preparación de una nueva convención internacional sobre el patrimonio inmaterial, considerado como un «espejo de la diversidad cultural»: cincuenta años después de *Raza e historia*, de Claude Lévi-Strauss, donde él invitaba a mostrarse atento al «hecho» de la diversidad. Este proyecto de ampliar aún más la noción se vio precedido, en 2001, por una declaración universal sobre la diversidad cultural. Hoy en día, la UNESCO querría reunir la toma en cuenta de la diversidad cultural, el cuidado de la biodiversidad y los esfuerzos con miras al desarrollo sustentable.[113] Lo que reúne a estos tres conceptos y estos tres objetivos es la preocupación o el imperativo de la protección o, más bien, de la preservación. ¿Se trata de proteger el presente o de preservar el futuro? Evidentemente de ambos, se responderá. Esta pregunta, sin embargo, no necesa-

riamente es ociosa. ¿Se razona yendo del futuro hacia el presente o más bien del presente en dirección al futuro? Volvemos a lo mismo. Para el director del Centro del Patrimonio Mundial, la conservación es, en todo caso, para pensar no en uno o dos años, sino «para siempre».

Por ello, al menos desde 1972, cultura y naturaleza han sido reunidas bajo la misma noción unificadora: el patrimonio, que será desde entonces a la vez cultural y natural. ¿Cuáles han sido, en Francia, las etapas del reconocimiento de la naturaleza como patrimonio? Los parques naturales, hasta el transcurso de los años sesenta, comenzaron a constituir reservas de la naturaleza al delimitar un espacio protegido. El parque, abierto a los paseantes, respondía a una lógica de conservación de la fauna y de la flora. Por primera vez, un texto oficial hablaba de «patrimonio natural y cultural».[114] La siguiente etapa fue la de los ecomuseos, cuya multiplicación fue el signo más visible, pero también el más cargado de sentido de una política reciente del patrimonio, en la que se encuentra, por otro lado, el papel de las asociaciones.[115]

Preservar ahí también, pero, más que objetos, técnicas, maneras de hacer, paisajes: el patrimonio inmaterial y actualizado. Si el ecomuseo se presenta de golpe como un «museo-territorio», se trata del territorio de una población. El entorno está bien enfocado, pero en la medida en que está socializado. En el fondo, «el verdadero patrimonio [del ecomuseo], como lo apuntaba Max Querrien, uno de sus principales diseñadores, no es otro que la memoria colectiva, de donde emerge una identidad que, en su singularidad, quiere entrar en conflicto con la historia presente y el alumbramiento del futuro». También está, en su inicio, «más preocupado por la salvaguarda de las técnicas que por la museificación de los objetos». En efecto, tiene la vocación de «hacer percibir lo más comúnmente inadvertido».[116]

Debe querer hacer ver lo que no se ve, lo que muy pronto no podremos ver más, lo que está ya a punto de no verse.

¿Se trata entonces de un museo en «grado cero» o un museo «extramuros»? No deberá contentarse, decimos, con

> arrullar nostálgicamente los recuerdos de un patrimonio natural, material y humano en vías de desaparecer o ya desaparecido —y que tiene cierta necesidad de quedar en la memoria echando raíces, sin las cuales nada puede construirse […] Deberá, por su conocimiento del pasado, al explicar las lecciones que se obtienen de él, ayudar a construir el futuro; deberá ser uno de los instrumentos (agente y lugar a la vez) de las mutaciones a la vez tecnológicas y sociales. Le hace falta saber explicar el espíritu de adaptación y el ingenio de los ancestros para que sirvan de ejemplo a los que se encuentran actualmente confrontados a mutaciones difíciles […] En el ecomuseo, deberá enseñarse a conocer para no desesperar y para revivir.[117]

Era un pliego de condiciones tan descriptivo (*deberá, le hace falta*) como ambicioso, ya que, según sus teóricos, el ecomuseo quería escapar al pasatismo, a la nostalgia, al turismo, para funcionar como un espacio interactivo y compartimento entre pasado y futuro. Debía existir en él una pedagogía del ecomuseo, una lección a producirse en un modo de convivencia, si no es que lúdico. No se trataba de imitar el pasado, pues el ecomuseo parte de la ruptura, toma nota del fin de una actividad (industrial, artesanal, agrícola), de un modo de vida. Museo en el presente, se quiere como producción de un lugar de memoria vivo.

El ecomuseo entiende que es una provocación a la memoria y el instrumento de una toma de conciencia. Ahí, la sociedad (una comunidad) misma es invitada a tomar conciencia de un patrimonio. El museo, se dice, no tiene visitantes, tiene «habitantes». El objetivo: «movilizar el patrimonio para fines creati-

vos y ya no solamente museísticos».[118] Puede verse bien de qué esperanzas fue investido el ecomuseo. Signo de la crisis del régimen moderno de historicidad, su llamado a la memoria es una respuesta del presente, destinada de entrada al presente, pero no obstante ansiosa de escapar del presentismo. ¿Se sostuvo la apuesta, podía sostenerse desde el momento en que los «habitantes» se convertían en «visitantes» e incluso en turistas en medio de otros turistas? Los parques naturales y los ecomuseos han contribuido, en todo caso, a hacer visible el paso de una percepción estética de la naturaleza a una representación patrimonial del entorno, ligando fuertemente memoria y territorio. El curso rápido de esta patrimonialización llevó a su término la universalización de la noción de patrimonio, con el cuidado, incluso el deber, de preservar lo que ya ha desaparecido, acaba de desaparecer, desaparecerá mañana, casi anticipando ya el paso del valor de uso al de antigüedad.

Desde el punto de vista de la relación con el tiempo, esta relación patrimonial, ¿de qué fue indicio y sigue siéndolo? Seguramente es señal de ruptura entre un presente y un pasado, donde el sentimiento vivido de la aceleración es una forma de experimentarla: el volcar un régimen de memoria en otro, del que Pierre Nora hizo el punto de partida de su cuestionamiento.[119] El camino de la noción indudablemente mostró que el patrimonio no se ha alimentado jamás de la continuidad, sino que, por el contrario, de pausas y cuestionamientos del orden del tiempo, con todos los juegos de la ausencia y de la presencia, de lo visible y de lo invisible que han marcado y guiado las incesantes y siempre cambiantes formas de producir semióforos. Comenzando por la intrusión de este ausente inaugural que fue Jesús, en lo que se convirtió desde hace mucho tiempo y durante mucho tiempo, la tradición occidental, con la puesta en marcha de un nuevo orden del tiempo. Una huella imborrable, inolvidable: *la* huella misma.

El patrimonio es una manera de vivir las pausas, las cesuras, de reconocerlas y de reducirlas, descubriendo, eligiendo, produciendo semióforos. Inscrita en la larga duración de la historia occidental, la evolución de esta noción ha conocido múltiples estados, siempre correlacionados con tiempos de intenso cuestionamiento del orden del tiempo. El patrimonio es un recurso para tiempos de crisis. Si existen así momentos de patrimonio, sería ilusorio detenerse en una acepción única de la palabra. A lo largo de los siglos, las prácticas de tipo patrimonial han diseñado los tiempos de patrimonio, que corresponden de entrada a formas de articular presente y pasado, pero también, con las acusaciones de la Revolución, el futuro: presente, pasado y futuro.

Hemos delimitado algunas de estas configuraciones temporales. Cuando Varrón se dedica a recopilar por escrito las antigüedades de Roma, lo hace porque está convencido de que la crisis de la República pone en riesgo la eternidad de la *Urbs*. Cuando los humanistas del Renacimiento se dan por ambición a la *renovatio* de Roma, sus «esperanzas» volcadas hacia el pasado tienen por primer destinatario su presente. Permaneciendo todo en un orden cristiano del tiempo, la *historia magistra* puede estar todavía plenamente a cargo, por el relevo del ejemplo y de la imitación. En respuesta a las rupturas revolucionarias y a la experiencia traumatizante de la aceleración del tiempo, los revolucionarios han tenido éxito al formular, en el espacio de unos cuantos años, una propuesta de *historia magistra* renovada, donde el tiempo se vuelve un actor. Pasado y futuro se unen de nuevo, pero no puede haber circulación más que por el tamiz del presente regenerado (la Francia de la libertad). Este patrimonio moderno corresponderá al siglo XIX asumirlo, clasificarlo, restaurarlo, y también delimitarlo, retomándolo en la gran narración de la historia nacional: de la Restauración a la Tercera República. Con el monumento histórico, aquel que la ley de

1887 decreta de interés nacional, entramos en la era de la nación «consumada». Si el monumento impresiona, puesto que es historia, no invita al visitante a la identificación.

Tras las catástrofes del siglo XX, los numerosos desgarramientos, la fuerte aceleración, tan perceptible en la experiencia del tiempo vivido, ni el surgimiento de la memoria ni el del patrimonio han sido finalmente sorpresa. La pregunta incluso podría ser: ¿por qué ha sido necesario esperar tanto tiempo? Seguramente, porque en ese momento hacía falta tiempo, pero ¿también porque antes no se tuvo ni la posibilidad ni el tiempo? El orden del mundo y del tiempo no lo hacía siquiera posible. Fue necesaria la reunión de toda una serie de condiciones, incluso generacionales, recordadas en la apertura de esta travesía del tiempo. A cambio, lo que distingue el impulso contemporáneo de los precedentes, es la rapidez de su extensión, la multiplicidad de sus manifestaciones y su carácter fuertemente presentista, aun cuando el presente ha tomado una extensión inédita (es sexagenario). Hemos visto en éste varios indicios de ello. Se prefiere el memorial al monumento o este último se convierte en memorial, el pasado atrae más que la historia; la presencia del pasado, la evocación y la emoción predominan sobre la toma de distancia y la mediación; la valoración de lo local va a la par de la búsqueda de una «historia en sí»;[120] al final este patrimonio sufre él mismo los efectos de la aceleración: hay que hacerlo rápido antes de que sea demasiado tarde, antes de que caiga la tarde y que hoy haya desaparecido por completo.

Ya sea que se manifieste como demanda, se afirme como deber o se reivindique como derecho, la memoria puede verse, en el mismo movimiento, como una respuesta al presentismo y como un síntoma de este último. Lo mismo puede decirse sobre el patrimonio. Pero con algo más desde el punto de vista de la experiencia y, finalmente, del orden del tiempo. La patrimonialización del medio ambiente, que designa probablemente la ex-

tensión máxima y más nueva de la noción, indudablemente da acceso al futuro o a nuevas interacciones entre presente y futuro. ¿No salimos ahora del único círculo del presente, ya que la preocupación por el futuro se presenta incluso como la razón de ser de este fenómeno? Salvo que ese futuro no sea ya una promesa o «principio de esperanza», sino una amenaza. Tal es el retorno. Una amenaza de la que nosotros hemos sido los iniciadores y en la que debemos reconocemos, el día de hoy a falca ya del ayer, como los responsables. Así, cuestionar el patrimonio y sus regímenes de temporalidad nos ha conducido, de manera inesperada, del pasado al futuro, pero a un futuro que ya no está por conquistarse o que deba suceder, sin dudar, e incluso a la brutalización del presente. Este futuro ya no es un horizonte luminoso hacia el cual nos dirigimos, sino una línea de sombra que hemos puesto en movimiento hacia nosotros, mientras que parecemos pisotear el aire del presente y rumiar un pasado que no pasa.

CONCLUSIÓN
LA DOBLE DEUDA O EL PRESENTISMO DEL PRESENTE

Las relaciones con el tiempo pueden aclararse, pero no decretarse. ¿Cómo llegar a una conclusión sobre lo que es este presente?: ¡encaramado en zancos! o ¡montado en las espaldas de qué gigantes! Sería necesario ser capaz de empujar más rápido y más lejos aún la tendencia a la historización inmediata del presente, que hemos reconocido como un rasgo de la época. ¡Llevar el presentismo hasta su límite extremo!

Tras mucho tiempo, las posturas que todavía se permitía Chateaubriand, ya no nos son accesibles. Evocarlas por última vez será nuestra forma de despedirnos del nadador que quiso estar entre las dos riberas del tiempo, entre el antiguo y el nuevo régimen de historicidad. Habiendo pintado las jornadas de julio de 1830, a medida que iban teniendo lugar, observa que se extiende sobre el cuadro «cierto color de contemporaneidad», que es «verdadero en el momento en que sucede», pero «falso tras el momento en que sucede». Para «juzgar imparciaimente la verdad que deba permanecer, hará Hita por tanto colocarse en el punto de vista desde el que la posteridad contemplará el hecho cumplido». Y no duda ni un segundo en alcanzar ese punto, pues titula ese capítulo de las *Memorias* «Lo que será la Revolución de julio» o, variación, «De julio en el porvenir».[1] Si

todavía estamos muy ansiosos de historización inmediata, no podemos estar definitivamente seguros de la posibilidad de alcanzar tal punto: ¿De 1989 en el porvenir? ¿Del 11 de septiembre en el porvenir?

Diez años más tarde, mientras se prepara para dejar la pluma y descender en su tumba, Chateaubriand observa que «el mundo actual, el mundo sin autoridad consagrada, parece estar colocado entre dos imposibilidades: la imposibilidad del pasado [pues "la antigua sociedad se hunde bajo ella"] y la imposibilidad del porvenir».[2] Pero de esta aporía, de este intervalo o de esta situación de brecha, para retomar nuestro vocabulario, sabe salir casi de inmediato. En primer lugar, al recurrir una vez más al ejemplo romano, al momento mismo en que se levanta el acta de defunción de la *historia magistra*. Si los excesos de la libertad conducen al despotismo, recuérdese que es constante que el exceso de tiranía no conduce más que a la tiranía: «Tiberio no volvió a llevar a Roma a la república, sólo dejó tras de sí a Calígula».[3] A continuación, en lo que respecta al porvenir, al invocar a la esperanza cristiana. Pues, «más larga que el tiempo», ella sola es capaz de ayudar a ese futuro a ser, conjugando creencia escatológica y fe en el progreso. De aquí la última frase: «Veo los reflejos de una aurora de la que no veré salir el sol».[4] Independientemente de los remedios (a toda prueba) propuestos, un diagnóstico de este tipo, reposando sobre el reconocimiento de una doble imposibilidad, ¿podría todavía aclarar, aunque fuera sólo un poco, nuestra propia contemporaneidad? Una formulación así, ¿sería capaz de rendir cuentas? La imagen del nadador, así como la de la brecha, ¿son adecuadas para nuestra contemporaneidad?

«Dime cómo tratas al presente y te diré cuál filosofía eres». Esta fórmula ha sido tomada prestada de Péguy.[5] ¿Cuáles son entonces, en conjunto, los rasgos sobresalientes que podemos reconocer en nuestro presente? ¿Y cómo lo tratamos? Y tam-

bién, ¿de cuál orden del tiempo es marca? y, como siguiente cuestión, planteada desde el inicio de estas páginas, ¿hará falta inducir el establecimiento de algún otro régimen de historicidad? Régimen en el que podrían identificarse, hasta la fecha, formulaciones locales, sectoriales, incluso disciplinarias, pero, quizá, todavía no una expresión general o unificada. ¿A menos que no sea banal buscar una, cuando la dispersión o simplemente una multiplicidad de diferentes regímenes de temporalidad fuera un rasgo constitutivo y distintivo de nuestro presente? A menos que esto todavía siga siendo prematuro, pues hemos descubierto que la actualización y la formulación de un régimen de historicidad lleva tiempo y hemos reconocido también que jamás ha existido un régimen en estado puro.

Agreguemos sin embargo, para concluir, algunas características complementarias al cuadro del presente, que este libro, directa e indirectamente, no ha cesado de tener a la vista. Por su recorrido totalmente formado por idas y venidas entre presentes y pasados, siempre atento a la categoría del presente en sus relaciones con el pasado y el futuro, en efecto se ha hecho un esfuerzo, capítulo tras capítulo, por aclarar el tratamiento del presente: ayer, anteayer y hoy. Cada capítulo hubiera podido constituir, no cabe duda, un estudio autónomo. Lo que es reconocer que cada travesía ha sido demasiado rápida. La travesía polinesia, para empezar, con, allá lejos, los *quid pro quo* del reencuentro entre los maoríes y los europeos, y por acá, un momento del debate entre la antropología y la historia sobre la cuestión de los tipos de historia; la travesía por el mundo de Ulises, con el reencuentro de la cuestión del pasado que nos condujo desde la ribera de Feacia hasta la ribera agustiniana del orden cristiano del tiempo; la Revolución y las aceleraciones en la crisis del tiempo, entré el Viejo y el Nuevo Mundo, con Chateaubriand justamente, con quien hemos viajado de las orillas del antiguo

régimen de la *historia magistra* a las del régimen moderno de historicidad.

A continuación, expresada por la crisis del porvenir y el cuestionamiento del régimen moderno, la travesía por el continente recientemente exhumado de la memoria y de la historia, sirviéndonos del poderoso proyector de *Los lugares de memoria*, apuntado hacia el paisaje de los años ochenta, tomando en conjunto el objeto antiguo y familiar de la historia nacional. Última travesía, finalmente ya recapituladora, conducida a través de la larga duración de la cultura europea, la del patrimonio, con sus tiempos fuertes, que son también momentos de crisis del tiempo, al punto en que del capítulo precedente podríamos concluir que el patrimonio era una noción de o para la crisis del tiempo, en donde el presente, la dimensión del presente, siempre ha desempeñado un papel motor.

Estos cinco capítulos equivalen a otros tantos reconocimientos, exigentes por los saberes a los que movilizan y las duraciones que ellos despliegan, ricos ya de apreciaciones, aun cuando faltaría trazar una cartografía más precisa de cada una de estas crisis del tiempo. Por ello, en relación con el movimiento de conjunto que porta este libro, estos reconocimientos entre ayer y hoy, allá y aquí, no pueden tener más que el estatuto y el valor de *escalas*. En donde el lector se ve confrontado con algunos avatares del orden del tiempo y es invitado a medir el lugar que se le hace ahí al presente.

Al tenor del hoy, me he propuesto, a lo largo de estas páginas, a hablar de presentismo. En primer lugar, por oposición al futurismo que había reinado anteriormente y que desapareció del horizonte europeo, en tanto que se abrió un tiempo desorientado y que llevó las incertidumbres, pero también a la incertidumbre, como categoría de pensamiento y objeto de trabajo para los científicos. A continuación, para confrontar mejor al presente de hoy con los del pasado, cuando menos con algunos

de entre ellos, los más notables, aquellos que han dejado más huella en la cultura europea: el presente homérico, el antiguo de los filósofos, el renacentista de los humanistas, el escatológico o el mesiánico, el presente moderno, éste producido por el régimen moderno de historicidad.

«Y de golpe se da la espalda. Y el mundo entero ha cambiado de rostro», escribió todavía Péguy.[6] También para nosotros todo ha cambiado, y el presente se encontró marcado por la experiencia de la crisis del porvenir, con sus dudas sobre el progreso y un futuro percibido como amenaza. El futuro no ha desaparecido del todo, pero se presenta oscuro y amenazador. Presentada primero como «una revolución científica», la bomba lanzada sobre Hiroshima abrió de hecho la presente era: la de la amenaza nuclear. En tanto que este periodo veía a Europa perder en forma definitiva su «centralidad espacial y temporal».[7] El recorrido mismo de la noción de patrimonio, a partir de las ruinas de Roma —venidas seguramente del pasado, pero en vista de una *renovatio* de Roma en el presente— hasta el reconocimiento del ambiente y de los genes humanos como patrimonio, nos ha hecho someter a este retomo. La invocación a la noción de patrimonio no traduce sólo una toma de conciencia y una respuesta a una ruptura, sino que viene a ser una manera de señalar un peligro potencial y de hacerle frente, al poner precisamente en marcha a una lógica de tipo patrimonial, que se proclama cada vez más preocupada por la transmisión y que hace cada vez más lugar al patrimonio «inmaterial».

A partir de este nuevo componente de la experiencia del tiempo, dos fuertes propuestas se han formulado, dejando asentadas la responsabilidad y la precaución: «el principio de responsabilidad», elaborado y defendido por el filósofo Hans Jonas, y más recientemente, el principio de precaución.[8] Si ambos principios difieren —no tienen ni la misma génesis, ni el mismo alcance, ni el mismo uso— el primero puede conside-

rarse sin embargo como el «fundamento filosófico» del segundo.[9] En conclusión, ¿por qué evocarlos? ¿Porque permiten completar la respuesta a la pregunta formulada por Péguy? Con ambos parece, en efecto, volverse la espalda al presentismo, entendido como encierro con el solo presente y punto de vista del presente sobre sí mismo. Tomarlo en cuenta y, de ser posible, a cargo del futuro, en sus incertidumbres mismas, es toda su razón de ser: hasta el futuro más lejano, por el principio de responsabilidad, un futuro de antemano y ante todo aprehendido como incierto por el principio de precaución. A menos que se trate menos de una incertidumbre que de una creencia. En realidad, sabemos bastante con respecto a las catástrofes por venir, pero no querríamos creerlas. Es, en todo caso, la línea de argumentación recientemente desarrollada por el filósofo Jean-Pierre Dupuy, que busca fundamentar lo que él llama un catastrofismo racional.[10]

El principio de responsabilidad apareció en 1979, pero su génesis —precisa Jonas— se remonta al inicio de los años sesenta. Partía, en efecto, de la constatación de que «Prometeo ha sido definitivamente desencadenado». Convertido en amo de la naturaleza, el hombre llega ahora a considerarse a sí mismo como objeto de la técnica. Si el adversario en principio reconocido era (todavía) la utopía marxista y su futurismo, la crítica valía también (ya) para la tecnología «en previsión de sus posibilidades extremas».[11] Una parte del éxito de ese libro probablemente se deba al hecho de que ocupaba una posición de bisagra desde el punto de vista de las relaciones con el tiempo: de un futuro radiante a un futuro amenazador. Esperaba una crítica a las ilusiones del «principio de esperanza»,[12] en nombre de las amenazas que hacía correr al futuro mismo, sacrificando tranquilamente por completo al presente. El libro se topó con la efervescencia del pensamiento ecologista. Cuando apareció la traducción francesa, en 1990, se está claramente en el lado opuesto,

un año después de la caída del muro de Berlín y el último hundimiento de la utopía, pero también en la crisis del porvenir.

Persuadido de la necesidad de elaborar una ética del futuro, Hans Jonas se prepara contra la política de la utopía, para la que es legítimo «utilizar a los vivos de hoy en día como un simple medio».[13] Pues está fuera de toda duda que «la actuación se realiza con miras a un porvenir del cual no se beneficiarán ni los actores ni las víctimas, ni los contemporáneos». Para decirlo de otra forma, «la obligación que se dirige al ahora procede de este porvenir».[14] También, la ética de «la escatología revolucionaria», como la llama Jonas, es una ética de «transición», mientras que la que intenta fundamentar debería ser no escatológica y antiutópica: muy cuidadoso a la vez del futuro y del presente, de los contemporáneos y de los hombres porvenir, en nombre de la idea del hombre. En contra de la tentación «de violar el presente en beneficio del porvenir», plantea en efecto que «cada presente del hombre es su propio fin», pero agrega ahí de inmediato este segundo imperativo: «Actúa de tal forma que los efectos de tu acción sean compatibles con la Permanencia de una vida auténticamente humana en la tierra».[15] A diferencia del imperativo categórico kantiano, que no excede mi acto presente, esta consideración de los efectos últimos del actuar puede describirse igualmente en esta formulación de Paul Ricceur: «La responsabilidad se extiende tan lejos como nuestros poderes lo hacen en el espacio y en el tiempo».[16]

El presente se encuentra de alguna forma investido de todo el futuro, puesto que debe saber que un «patrimonio degradado degradará al mismo tiempo a los herederos».[17] Para aprender esta «futurología de la advertencia», que nos hace capaces de reconocer este «destino que nos mira de hito en hito desde el porvenir», es evidente, según Jonas, que «el sentimiento adecuado sea una mezcla de miedo y culpabilidad: miedo porque la previsión nos muestra precisamente terribles realidades; culpabilidad

porque estamos conscientes de nuestro propio papel en el origen de su encadenamiento».[18] También, para darle todo su lugar a la amenaza, esta ética no duda en recurrir a una «heurística del miedo». Si se inscribe resueltamente en contra del futurismo (utópico) y sus peligros, ella mira ese futuro que nos mira de hito en hito y al que ponemos en peligro con nuestras acciones. Desde el punto de vista de la relación con el tiempo, se trata a la vez de un futuro sin futurismo y de un presente sin presentismo: del uno al otro, uniéndolos de alguna forma, un patrimonio al que no deberá «degradarse», pues degradaría a los que lo transmiten y a los que lo reciben. La responsabilidad de los contemporáneos, endeudados frente a los hombres por venir, comienza hoy, y ésta es de cada día, con el fin de que perdure la humanidad del hombre.[19]

La segunda respuesta es la que da forma al principio de precaución. En donde se encuentra otra formulación de la deuda y un mismo contexto marcado por la crisis del progreso y los peligros de las nuevas tecnologías. Al temor ante la amenaza de modificaciones irreversibles en el medio ambiente se agregan las suscitadas por la biotecnología. El surgimiento y la ascensión del principio de precaución en el espacio público internacional ha sido muy rápido. La palabra «precaución», portada en el pensamiento ecologista por varias catástrofes recientes y por diversos «asuntos escandalosos», ha llegado a convertirse en palabra clave en el mundo de los años noventa. Así, un informe reciente al primer ministro francés de entonces reveló, en sus conclusiones, que «responde a una demanda social evidente».[20] Durante un tiempo, la pesadilla de los hombres políticos pudo convertirse en su talismán o, más trivialmente, en una sombrilla cómoda para abrir. Se reveló, en efecto, la tendencia o la tentación de aplastar a la precaución ante el principio de abstención. Una nueva versión de «Ante la duda, ¡abstente!», que vendría a contrarrestar a «¡Demasiadas precauciones perjudican!»

Su reconocimiento partió del medio ambiente, en 1987, con la declaración ministerial sobre la protección del Mar del Norte, seguida en 1992 por la declaración de Río sobre el medio ambiente y el desarrollo, que condujo a Francia a la Ley de 1995, estableciendo que «la ausencia de certidumbre, al tenerse en cuenta los conocimientos científicos y técnicos del momento, no deberá retardar la adopción de medidas efectivas y proporcionales encaminadas a evitar el riesgo de daños graves e irreversibles al medio ambiente a un costo económicamente aceptable».[21] Del medio ambiente, su aplicación se extendió a los problemas vinculados con la alimentación y la salud. Aun más ampliamente, se convirtió en un fuerte anclaje de todas las iniciativas, buscando hacer prevalecer la noción de desarrollo durable. Es sobre esto que se articula la problemática de la deuda hacia las generaciones futuras y los deberes que se derivan de ello.[22]

El principio de precaución es justamente concebido para afrontar la incertidumbre en todas sus incertidumbres, en un momento en que la ciencia se encuentra en la incapacidad de resolver. Dirigiéndose a conjeturas de riesgos, todavía no corroborados y que podría ser que no llegaran a serlo, desea distinguir en el camino, familiar, si no es que siempre puesto en acción, de la prevención. Las temporalidades sobre las cuales opera no son las mismas: son largas o muy largas. ¿Según cuáles protocolos deberán identificarse y tratarse esos «signos poco claros provenientes del futuro», para retomar los términos de un economista?[23] He aquí cómo una conjunción puede operarse con la meditación ética de Hans Jonas sobre el «destino que nos mira de hiro en hito desde el porvenir», pero también con la crítica de la precaución expuesta por Jean-Pierre Dupuy.

Las actitudes ante lo incierto han tomado, según François Ewald, tres formas: la previsión, la prevención y, hoy en día, la precaución.[24] A la previsión corresponde el paradigma de la

responsabilidad (vinculada al advenimiento del liberalismo), a la prevención, el de la solidaridad (ilustrado por el Estado-providencia), a la precaución, quizá un nuevo paradigma, cuyo nombre todavía no se ha encontrado. Ewald propone «seguridad», a lo que vendría a corresponder el nacimiento de un «Estado de precaución».[25] El primero tomaba en cuenta los azares de la existencia, el segundo se apoyaba en las certidumbres de la ciencia para evaluar los riesgos, el tercero parte del reconocimiento de las incertidumbres de la ciencia. Con este último se encuentra comprometida una nueva relación con el perjuicio y con el tiempo: «Existe lo irreparable, lo irremediable, lo incompensable, lo imperdonable, lo imprescriptible».[26] Desde el punto de vista de la temporalidad, las nociones de irreversibilidad y de desarrollo durable traen consigo, en efecto, la visión de un tiempo continuo, sin rupturas: de nosotros a las generaciones futuras o de esas generaciones hasta nosotros. Se mira hacia el futuro, por supuesto, pero basándose en un presente continuado, sin solución de continuidad ni revolución.

Los analistas del principio de precaución se dedican a delimitar un mal uso de la precaución que invitara a la abstención o a la inacción o, por lo menos, a frenar excesivamente la innovación. De modo que, paradójicamente, podría conducir entonces a privilegiar una especie de pliegue sobre el presente, y venir a reafirmarse más el presentismo. En el mismo sentido todavía, François Ewald llama la atención sobre «la forma extrema de la figura de la precaución»: la hipótesis del riesgo de desarrollo. Imaginemos un producto, «afectado por un defecto indetectable e imprevisible, cuyo conocimiento no se manifestará más que hasta que haya pasado cierto tiempo, y cuya imputación al producto o al productor no podrá hacerse más que en otro estado de la ciencia diferente a aquel en cuyo seno el producto fue puesto en circulación, utilizado y consumido».[27] ¿De quién es la responsabilidad, civil o penal, en tal situación diferida? ¿Có-

mo ser juzgado responsable por algo que no se hubiera podido saber? Ese caso, ¿no conduciría a toparnos con el principio, establecido desde 1789, de la no retroactividad de la ley? «La ley no dispone más que para el futuro; no existe en ella el efecto retroactivo», establece el Código Civil. Junto al riesgo del desarrollo, podría existir, en todo caso, un riesgo a futuro que, de llegar un día a verificarse, no será considerado como pasado. En resumen, no puede escaparse del presente, al menos jurídico: todavía sin verificarse, el riesgo está (ya) presente; verificado en el tiempo diferido, permanecerá en el presente.

Se diseña entonces toda una configuración en la que, en relación con la responsabilidad, se opera una transferencia de la problemática de la deuda en dirección al futuro. Así, Paul Ricœur propone conferir a la responsabilidad «una orientación mucho más prospectiva, en función de La cual la idea de prevención de los perjuicios por venir, se agregaría a la de reparación de los daños ya cometidos».[28] Porque, al mismo tiempo, el reconocimiento de la responsabilidad desde el punto de vista del pasado, notablemente bajo la forma del deber de memoria, se ha visto reforzado. Según el Estatuto del Tribunal de Nuremberg, como se sabe, la acción pública ha venido a ser imprescriptible en el caso de los crímenes contra la humanidad. Finalmente inscrito en el Código Penal francés en 1994, este régimen de imprescriptibilidad es en lo sucesivo reconocido por una mayoría de Estados (tras la decisión de crear una Corte Penal Internacional, ratificada por Francia en 2000).

Imprescriptible quiere decir que, por lo general, cuando se trata de justicia, el hecho que el tiempo prescriba, no es válido. Tampoco que el principio de no retroactividad de la ley no sea válido. Como lo ha señalado el jurista Yan Thomas, «lo contrario de la imprescriptibilidad no es el tiempo que pasa, sino el tiempo prescrito»: el uno y el otro son igualmente construidos.[29] Imprescriptible quiere decir que el criminal permanece con-

temporáneo a su crimen hasta su muerte, así como nosotros somos los contemporáneos de los hechos juzgados por crímenes contra la humanidad. Montado en su negación, Maurice Papon, por más que tenga noventa y dos años, no «envejece». Permanecerá hasta su muerte como el secretario general de la prefectura de la Gironda. La imprescriptibilidad «por naturaleza» del crimen contra la humanidad funda una «atemporalidad jurídica» que puede ser percibida como una forma del pasado en el presente, de pasado presente, o más bien, de extensión del presente, a partir del presente mismo del proceso. El historiador que entra en esta temporalidad jurídica no puede más que ocupar la posición de un testigo, del que se solicita oralmente, como se debe, la memoria. Pueden así constatarse deslizamientos entre el tiempo del derecho, con sus regímenes de temporalidad propios, y el tiempo social, incluso de los intercambios, por intermediación de la responsabilidad. Una reintegración en el espacio público del régimen de temporalidad de lo imprescriptible es probablemente una de las señales de la judicialización de este espacio, que es otro rasgo de nuestra contemporaneidad.

Así, el presente se *ha extendido* tanto en dirección del futuro como del pasado. Hacia el futuro: por los dispositivos de la precaución y de la responsabilidad, a través de la consideración de lo irreparable y de lo irreversible, por el recurso a la noción de patrimonio y a la de deuda, que reúne y da sentido al conjunto. Hacia el pasado: por la movilización de dispositivos análogos. La responsabilidad y el deber de memoria, la patrimonialización, lo imprescriptible, en tanto que deuda. Formulado a partir del presente y gravitando sobre él, este doble endeudamiento, tanto en dirección del pasado como del futuro marca la experiencia contemporánea del presente. Por la deuda, se pasa de las víctimas del Genocidio a las amenazas sobre la especie humana, del deber de memoria al principio de responsabilidad.[30] Para que las generaciones futuras tengan todavía una vida hu-

mana y puedan acordarse también de la inhumanidad del hombre.

La extensión del presente en dirección al futuro tía lugar, ya sea de manera negativa, a un catastrofismo (en el suceso no «aclarado»), ya sea en forma positiva, a un trabajo sobre la incertidumbre misma. Es todo el campo de la «revolución probabilista», según una expresión que retoma por su cuenta el matemático Henri Berestycki.[31] Gracias a las posibilidades ofrecidas por el desarrollo de la informática, se ha constituido toda una «tecnología del riesgo», que recurre a lo virtual y a las simulaciones. En un universo incierto, la elección no hace ya intervenir a una sola proyección en el porvenir. No se trata ya de «prever el porvenir», sino de «medir los efectos de tal o cual porvenir proyecrable sobre el presente», al avanzar virtualmente en varias direcciones antes de elegir una.[32] Se habla entonces de presente «multidireccional» o «múltiple». Sin duda, pero, para atenerme al único punto mío, al de la relación con el tiempo, este tipo de postura ¿no conduciría a «extender» más las dimensiones del presente? Se «parte» del presente y no se «sale» de él. La luz viene de él. En un sentido, no hay más que presente: no infinito, sino indefinido. En su versión administrativa, la incertidumbre se traduce en la flexibilidad: no tanto anticipar, sino ser en cada instante lo más flexible posible, es decir, poder estar *presente* inmediatamente («estar en el ajo»). Señalemos que esta centralización de la incertidumbre y del presente no es válida más que para el tratamiento del futuro; podrá encontrarse igualmente la forma de emplearla en la aproximación del pasado, al que también podrá reconstruirse como multidireccional o múltiple. Al menos, hasta cierto punto.

«Dime cómo tratas al presente». Extendido, incluso interminable (lo que hace justamente que el pasado no pase), nuestro presente no está más que ahí. Existe una variedad de «tiempos que duran», el del traumatismo, el que habita la supervivencia a

los campos de concentración y que, en ciertos momentos, resurge. Especie de presente involuntario y que permanece ahí, es aquel del que era presa el viejo Marín de Coleridge, invocado por Primo Levi, quien, cada vez que «en una hora incierta regresa esta agonía», debía contar su historia.[33] Un poco antes, cuando en el capítulo 3 seguíamos la ascensión del presentismo, hemos discernido un presente tendiente a la omnipresencia y a la eternidad. Al punto de que podría ser tenido por un *quasi* análogo del *tota simul*, por el que Agustín y Plotino, antes de él, definían la eternidad, en la que «nada sucede y todo está presente a la vez». Recordemos a Marinetti ya (en 1909) y su «trágico lirismo de la ubicuidad y de la omnipresente velocidad». Eterno, quizá, este presente —hemos reconocido también— no está menos ávido o ansioso de historización, como si estuviera constreñido para proyectarse antes de sí mismo para mirarse inmediatamente después como ya pasado, olvidado. ¿Para conjurar la insoportable incertidumbre de lo que llega? Recordemos el régimen del acontecimiento contemporáneo, que incluye de entrada su autoconmemoración, que es ya esta conmemoración. Pero, contradictoriamente en apariencia, este presente dilatado, cargado de su doble deuda, de su doble memoria del pasado y del porvenir, es también acechado por la entropía. Atrapan lo instantáneo, lo efímero, lo inmediato, y la sola amnesia podría ser su destino.

Tales son los principales rasgos de este presente multiforme y multívoco: un presente monstruo. Es a la vez todo (no hay más que presente) y casi nada (la tiranía de lo inmediato). «Ahora el espíritu no mira ni hacia delante ni hacia atrás. El presente solo es nuestra dicha», bastaría hacer escuchar de nuevo estos versos del *Segundo fausto* para comprender que ese presentismo no es o ya no es el nuestro. Nosotros, por el contrario, no dejamos de mirar hacia adelante y hacia atrás, pero sin *salir* de un presente del cual hemos hecho nuestro único horizonte.

Al permanecer por completo fieles al régimen temporal de la historia de la Salvación, los humanistas vivían por una «esperanza vuelta hacia el pasado». La luz viene del pasado antiguo y la relación con este pasado glorioso pasa por el deber ser del ejemplo y de la imitación. Pero el presente, que es lo que se enfoca, por la operación de la *renovatio*, puede elevarse a la altura de ese pasado. Con el régimen moderno de historicidad, la esperanza se tornó hacia el futuro, de donde proviene la luz. El presente es entonces percibido como inferior al porvenir, el tiempo se convierte en actor: se está sujeto a su aceleración; hace falta acelerar todavía más. El porvenir está en la velocidad. También puede quererse romper el tiempo, partirlo en dos, para escribir de golpe el futuro en el presente.

Hoy en día, la luz es producida por el presente en sí, y sólo por él. En este sentido (solamente), si fuera verdad que el tiempo histórico moderno se ha puesto en movimiento por la tensión creada entre campo de experiencia y horizonte de expectativas, no hay ya ni pasado ni futuro, ni tiempo histórico. ¿Faltaría calcular que la distancia entre la experiencia y la espera se ha cruzado en este punto, que ha ido hasta la ruptura, o que estamos, en todo caso, en un momento en que las dos categorías se encuentran como desarticuladas la una en relación con la otra? Que se trate de una situación transitoria o de un estado perdurable, falta que este presente sea de verdad el tiempo de la memoria y de la deuda, de la amnesia en lo cotidiano, de la incertidumbre y de las simulaciones. En estas condiciones, describir este presente —este momento de crisis del tiempo—, retomando y prolongando las sugerencias de Hannah Arendt, como una «brecha» entre el pasado y el futuro, ya no conviene. Nuestro presente no se abandona o se malentiende como «este extraño entredós» en el tiempo, «en donde se roma conciencia de un intervalo que está enteramente determinado por cosas que ya no son y por cosas que todavía no han llegado a ser».[34] No quisie-

ra determinarse más que por sí mismo. Así será por tanto el rostro del presentismo de este presente: el nuestro.

[Ensayos y artículos acerca del tema de este libro, escritos previamente por el autor].

La noción de régimen de historicidad modela el espacio de trabajo o el horizonte de cuestionamiento de la mayoría de los estudios que he venido publicando desde hace diez años. Los que han proporcionado la trama de este ensayo han sido muy ampliamente revisados y aumentados. Estos son:

«Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire», *Annales ESC*, 6, 1983, pp. 1256-1263.

«Premieres figures de l'historien en Grèce: historicité et historie», en N. Loraux y C. Mirales (dírs.), *Figueres de l'intellectuel en Grèce ancienne*, París, Belin, 1998, pp. 123-141.

«Les Anciens, les Modernes, les Sauvages ou le temps des Sauvages», en J. Cl. Berchet (din), *Chateaubriand, le tremblement du temps*, Toulouse, Presses univesitaires du Mirail, 1994, pp. 177-200.

«Temps et historie. "Comment écrire l'histoire de France?"», *Annales HSS*, 6, 1995, pp. 1219-1236.

«Fustel de Coulanges d'un siècle à l'autre», pról. a la nueva ed. de *Le XIXe Siècle et l'Histoire. Le cas Fustel de Coulnages*,

París, Éd du Seuil, 2001.

«Patrimoine et historie: les temps du patrimoine», en J. Y. Andrieux (dir.), *Patrimoine et Société*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998, pp. 3-17.



FRANÇOIS HARTOG (1946) es un historiador francés.

Fue alumno de la École normale supérieure en París. Pertenece a la gran escuela de helenistas que fundó Jean-Pierre Vernant; pero también se considera alumno de Reinhart Koselleck. Hartog, ocupó la cátedra de historiografía antigua y moderna en la École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Es uno de los 60 fundadores de la Association des Historiens, en 1997, y miembro del Centre Louis Gernet de recherches comparées sur les sociétés anciennes. Miembro de la Academia Europæa (2015), es Caballero de la Legión de Honor.

Su primer libro, *El espejo de Herodoto,* que reelaboraba su tesis doctoral, trata del padre de la historia desde una perspectiva novedosa: la escritura del Otro.

Se ha dicho que la obra de François Hartog, en su integridad, gira en torno al llamado por él "régimen de historicidad" de las distintas civilizaciones. Sobre ese tema ha desarrollado un libro en 2003 *(Régimes d'historicité),* donde analiza los modos de articulación de las categorías de pasado, presente y futuro, según cómo varíen en el espacio y en el tiempo: lo que abre su perspectiva helénica a la historia actual. Nuestro presente tiene un régimen de historicidad que hay que analizar y que resulta esclarecedor.

En su reciente *Partir pour la Grèce,* de 2015, François Hartog reflexiona sobre el viaje necesario a Grecia en un itinerario que va desde Herodoto hasta Jean-Pierre Vernant, pasando por Plutarco, Montaigne o, muy cerca, por Fustel de Coulanges.

Notas

[1] Anaximandro, *Fragment*, B. 1: «Aquello de donde procede la generación para las cosas que son es también aquello hacia lo que retornan, como efecto de la destrucción según la necesidad; pues se hacen justicia mutuamente y reparan sus injusticias según el orden del tiempo (*kata tou chronou taxin*)». Véase *Les présocratiques*, editado por Jean-Paul Demont, Bibliothèque de la Pléiade, París, Gallimard, 1988, p. 39. <<

[2] Carherine Darbo-Peschanskí, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquéte hérodotéenne*, París, Seuil, 1987, pp. 72-4. Acerca de Creso, véase François Hartog, «Myth into Logos: the Case of Croesus», *From Myth to Reason, Studies in the Development of Greek Thought*, ed. R. Buxton, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 185-95. <<

[3] Michel Foucault, *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971. [*El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987]. <<

[4] Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, París, Gallimard, 1984, p. xii. [*El orden del tiempo*, Madrid, Jucar, 1989]. Véase también, del mismo autor, «La crise de l'avenir», *Le Debat*, 7, 1980, pp. 5-17, publicado de nuevo en *Sur l'histoire*, París, Gallimard, 1999, pp. 233-62. <<

[5] Recientemente se han desarrollado múltiples reflexiones, efectuadas a partir de diversas áreas disciplinarias pero siempre marcadas por el afán de obtener un alcance más general. Véanse por ejemplo Roger Sue, *Temps et ordre social*, París, PUF, 1994; Norbert Elias, *Du Temps*, tr. al francés por M. Hulin, París, Fa-

yard, 1996; [*Sobre el tiempo*, México, FCB, 2004], las reflexiones de Paul Virilio, a lo largo de varios libros en los últimos quince años; Horst Günther, *Le temps de l'histoire*, tr. al francés por O. Mannoni, París, Editions de la MSH, 1995; Jean Chesneaux, *Habiter le temps. Passé, présent, futur: esquisse d'un dialogue possible*, París, Bayard, 1996; Jean Leduc, *Les historiens et le temps*. París, Seuil, 1999; Zaki Laïdi, *Le sacre du présent*, París, Flammarion, 2000; Jean-Noël Jeanneney, *L'Histoire va-t-elle plus vite? Variations sur un vertige*, París, Gallimard, 2001; Lothar Baier, *Pas le temps. Traité sur l'accélération*, tr. al francés por M. H. Desart y P. Krauss, Arles, Acres Sud, 2002; Étienne Klein, en *Les tactiques de Chronos*, París, Flammarion, 2003, tras haber mostrado que seguimos hablando del tiempo «prácticamente de la misma manera que antes de Galileo», y tras haber demostrado que la física moderna y el tiempo están íntimamente ligados, concluye con un acento más epicúreo, invitando al lector «a fiarse del favor del momento, del *kairos*». <<

[6] Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000, p. 1. [*La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004]. Véase también, del mismo autor, «Mémoire: approches historiennes, approche philosophique», *Le Débat*, 122,2002, pp. 42-4. <<

[7] Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, París, Gallimard, 1987, p. 89 [*Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, nueva ed., revisada y aumentada, Méxicom Uia-Departamento de Historia/ITESO, 2003], y véase Jean Leduc, *Les historiens et le…, op. cit*. <<

[8] Véanse Krzysztof Pomian, «La crise de l'avenir», art. cit., pp. 233-62, y Marcel Gaucher, *La démocratie centre elle-même*, París, Gallimard, 2002, pp. 345-59. <<

[9] En el sentido en que se le da al término en *The Invention of Tradition*, editado por E. Hobsbawm y T. Ranger, Cambridge,

Cambridge University Press, 1983. <<

[10] François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, París, Laffont, Calmann-Lévy, 1995, p. 808. [*El pasado de una ilusión*, Madrid, FCE, 1995]. <<

[11] Paul Valéry, *Essais quasi politiques, Œuvres I*, Bibliothèque de la Pléiade, París, Gallimard, 1957, p. 993 (carta que primero apareció en inglés en 1919) y p. 1063 (conferencia en la universidad de los Anales, 1935). En 1932 retomaba, en una conferencia que dio con el mismo enfoque, su diagnóstico de 1919 sobre el desarrollo del Hamlet europeo. <<

[12] Stéphane Mosés, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig Benjamin, Scholem*, París, Belfond, 1993, p. 9. <<

[13] Véase Stefan Zweig, *Le monde d'hier. Souvenirs d'un Européen*, tr. al francés por S. Niémetz, París, Belfond, 1993, p. 9. <<

[14] Luden Febvre, «Face au Vént. Manifesté des Annales Nouvelles», en *Combats pour l'histoire*, París, Armand Colín, 1992, p. 35. [*Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1992]. <<

[15] *Ibíd*., pp. 35, 40 y 41. <<

[16] René Char, *Feuillets d'Hypnos, 62, Œuvres completes*, París, Gallimard, 1983 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 190. Estas notas, escritas entre 1943 y 1944, fueron dedicadas a Albert Camus. <<

[17] Véase Étienne Tassin, *Le trésor perdu, Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, París, Payot y Rivages, 1999, p. 32. <<

[18] Véase Hannah Arendt, *La crise de la culture*, París, Gallimard, 1972, pp. 13 y 14. <<

[19] *Ibíd*., p. 19. <<

[20] Véase Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, París, Gallimard, 2002 (Quarto), p. 867. [*Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006]. <<

[21] Olivier Rolin, *Tigre de papier*, París, Seuil, 2002, p. 36. <<

[22] Michel Deguy, *Au sujet de Shoah, le film de Claude Lanzmann*, París, Belin, 1990, p. 40. <<

[23] Véase Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, tr. al francés por E. Vigne, París, La Découverre, 1984, p. 12. [*Zajor: La historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002]. Sylvie Anne Goldberg, *La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*, París, Albin Michel, 2000, pp. 52-55. <<

[24] Véase Charles S. Maier, «Mémoire chaude, mémoire froide. Mémoire du fascisme, mémoire du communisme», *Le Debat*, 122, 2002, pp. 109-117; véase también Anne-Marie Losonczy, «Le patrimoine de l'oubli. Le parc-musée des statues de Budapest», *Ethnologie française*, 3, 1999, pp. 445-451, cuya autora presenta ese museo al aire libre, un tanto aislado y aún sin terminar del todo, que reúne las estatuas de la era comunista. Conservar para hacer olvidar. <<

[25] Renaud Dulong, *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1998; Annette Wieviorka, *L'ere du témoin*, París, Plon, 1998; François Harrog, «Le témoin et l'historien», *Gradhiva*, 27, 2000, pp. 1-14. <<

[26] Kerwin L. Klein, «On the Emergence of Memory in Historical Discourse», *Representations*, 69, 2000, pp. 127-50, y *Politiques de l'oubli, Le genre humain*, 18, 1988. Acerca del historiador que «perturba» y a la vez salva la memoria, véanse Pierre Laborie, *Les Françáis des années troubles*, París, Desclée de

Brouwer, 2001, pp. 53-71, y Régine Robin, *La mémoire saturée*, Parts, Stock, 2003. <<

[27] François Hartog, «Temps et histoire. Comment écrire l'histoire de France?», *Annales*. 1,1995, pp. 1223-1227; Zaki Laïdi describe un «presente autárquico» en *Le sacre du présent…, op. cit.*, pp. 102-129; a partir de su doble experiencia como medievalista y observador del movimiento zapatista, Jérôme Baschet habla de un «presente perpetuo» en «L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relación passé/futur», en F. Hartog y J. Revel (dirs.), *Les usages politiques du passé*, París, Editions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 2001, pp. 55-74; Marc Auge insiste en el presente perpetuo de «nuestro mundo violento, a cuyos escombros ya no les alcanza el tiempo para convertirse en ruinas», le contrapone un tiempo de las ruinas, una especie de «tiempo puro, que no se puede fechar, ausente de nuestro mundo de imágenes, de simulacros, de reconstituciones», Marc Augé, *Le temps en ruines*, París, Galilée, 2003, p. 10.

El sentido que le atribuyo aquí al presentismo es más amplio que el sentido casi técnico que le confería George W. Stocking en su ensayo «On the Limits of "Presentism" and "Historicism" in the Historiography of the Behavioral Sciences», publicado de nuevo en *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 2- 12. El enfoque presentista es aquel que contempla el pasado con el presente a la vista, mientras que el enfoque historicista destaca el pasado por sí mismo. <<

[28] René Rémond, *Écrire l'histoire du temps présent. En hommage à François Bédarida*, París, CNRS, 1993, p. 33; véase también Henry Rousso, «Pour une histoire du temps présent», *La hantise dupassé. Entretien avec Philippe Petit*, París, Textuel, 2001, pp. 50-84. <<

[29] Véase, entre las reflexiones más recientes, Olivier Dumoulin, *Le rôle social de l'historien. De la chaire au prétoire*, París, Albín Michel, 2003, pp. 11-61. <<

[30] Véase François Hartog, «Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire», *Annales*, ESC, 6, 1983, pp. 1256-1263. <<

[31] Véase Reinhart Koselleck, *Le Futur passé*, tr. al francés por J. Hoock y M. C. Hoock, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, pp. 307-29. [*Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993]. <<

[32] Publicado en los documentos previos al coloquio, el texto fue retomado en A. Duru y N. Dodille (recops.), *L'état des lieux en Sciences sociales*, Instituí Françáis de Bucarest, París, L'Harmattan, 1993, p. 29; y véase también la presentación del *dossier* por Marcel Détienne, *Comparer l'incomparable*, París, Seuil, 2000, pp. 61-80. *Comparar lo incomparable. Alegato en favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península, 2001]. <<

[33] Paul Ricœur, *La mémoire, le histoire…, op. cit.*, p. 480-98, y «Mémoire: approches historiennes, approche…;» *op. cit.*, pp. 60-1. <<

[34] Jean-François Lyotard, «Les Indiens ne cueillent pas de fleurs», *Annales*, 20, 1965, p. 65 (artículo sobre *El pensamiento salvaje*, de Claude Lévi-Strauss, [México, FCE, 1997]). <<

[35] Por ejemplo, Günter Grass, *Toute une histoire*, tr. al francés por C. Porcell y B. Lortholary, París, Senil, 1997; Cees Nootebootn, *Le jour des morts*, tr. al francés, Arles, Acres Sud, 2001; en otro estilo, Emmanuel Terray, *Ombres berlinoises. Voyage dans une autre Allemagne*, París, Éditions Odile Jacob, 1996; Régine Robin, *Berlín chantiers*, París, Stock, 2001. <<

[36] Véanse Etienne François, «Reconstruction allemande», Jacques Le Goff (dir.), *Patrimoine et passions identitaires*, París, Fayard, 1998, p. 313 —en lo que a la cita de Scharoun se refiere

—, y Gabi Dolff-Bonekämper, «Les monuments de l'histoire contemporaine a Berlín: ruptures, contradictions et cicatrices», en Regís Debray (dir.), *L'abus monumental*, París, Fayard, 1999, pp. 363-370. <<

[37] Véanse, a partir de un cuestionamiento filosófico, las reflexiones paralelas de Bertrand Binoche, «Aprés l'histoire, l'événement», *Actuels Marx*, 32, 2002, pp. 139-155. <<

[38] Pomian, *L'ordre du temps, op. cit.*, pp. 101-163, y Karl Löwith, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, tr. al francés por J. F. Kervégan en 1953, París, Gallimard, 2002. [*Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Madrid, Genérico, 2006]. <<

[39] Daniel, 2, 28-45. Las citas en francés utilizadas por el autor provienen de la edición de la *Bibliothèque de la Pléiade* de Gallimard, publicada bajo la dirección de Edouard Dhorme. [Las citas en español provienen de la *Biblia católica guadalupana*, en su edición conmemorativa, México, 1990. N. del T.]. <<

[40] Arnaldo Momigliano, «Daniel et la théorie grecque de la succession des empires», *Contributions a l'histoire du judaïsme*, tr. al francés por P. Farazzi, Nîmes, Éditions de l'Éclat, 2002, pp. 65-71. <<

[41] Jacques Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, París, Garnier-Flammarion, 1966, p. 142. <<

[42] San Agustín, *Ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 2001, 22, 30, 5; Auguste Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise*, París, Beauchesne, 1964, pp. 285-331. <<

[43] Koselleck, *Le futur passé, op. cit.*, pp. 315-320, principalmente. <<

[44] Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel, Œuvres II*, París, Gallimard, 1960, (Bibliothèque de la Pléiade), p, 921. <<

[45] Ernest Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au* XVIII*e siècle*, París, Dalloz, 1933. <<

[46] Fernand Braudel, «Histoire et Sciences sociales. La longue durée», *Annales ESC*. 4, 1958, pp. 725-753. <<

[47] Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, UNESCO, 1952 (La Question raciale devant la science moderne), retomado en *Anthropologie structurale II*, París, Plon, 1973, pp. 377-431. [*Antropología estructural 2*, México, Siglo XXI, 2001]. <<

[48] *Ibíd*., pp. 393-394. <<

[49] *Ibíd*., p. 397. <<

[50] *Ibíd*., p 417. <<

[51] *Ibíd*., p 421. <<

[52] Pomian, *L'ordre du temps, op. cit*., p. 151. <<

[53] Francis Fukuyama, *La fin de l'Histoire et le dernier Homme*, París, Flammarion, 1992, pp. 11 y 96 [*El fin de la historia y el último hombre*, México, Planeta, 1992]; y Jacques Detrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993 [*Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995], es, principalmente, una extensa crítica a la tesis de Fukuyama. <<

[54] ¡Tampoco Robert Bonnaud —quien por cierto no esperó hasta 1989 para creer o volver a creer en una historia universal — piensa que ha terminado! Sin embargo, al verse beneficiadas por las interrogantes actuales acerca del tiempo, sus investigaciones han merecido mayor atención. En efecto, habiendo explorado desde su juventud los mecanismos temporales, busca detectar lo que él llama los «hitos históricos mundiales», documenta ciertos sincronismos (por ejemplo, el año 221 antes de nuestra era, que influyó tanto en el mundo mediterráneo como en el mundo chino). Publicó en 1989 *Le système de l'histoire*, París, Fayard, y desde entonces ha afinado y precisado sus análisis, convencido de que la historia no padece «un exceso de fe-

chas, sino la ausencia de una cronología razonada». Véase Robert Bonnaud, *Tournants et périodes*, París, Éditions Kimé, 2000, p. 13. Sus investigaciones deberían permitir esbozar series de «curvas planetarias» y reivindican un alcance predictivo. Véanse, por último, las reflexiones de Jean Baechler, quien propone un esbozo de una historia universal en *Esquisse d'une histoire universelle*, París, Fayard, 2002. <<

[55] Acerca de la noción de experiencia, véase Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, tr. al francés por A. Escudier, París, Hautes Études Gallimard, Le Seuil, 1997, pp. 201-204, principalmente. <<

[56] En «Le langage et l'expérience humaine», Émile Benveniste proponía una distinción entre el «tiempo lingüístico» y el «tiempo crónico»: el primero es «el tiempo de la lengua», mediante la cual «se manifiesta la experiencia humana del tiempo», mientras que el segundo es «el fundamento de la vida de las sociedades». *Problèmes du langage*, París, Gallimard, 1966 (Diogène), pp. 3-13. El régimen de historicidad formaría parte de ambos. Cabe también remitir aquí a las observaciones de Norbert Elias acerca de las nociones de pasado, presente y futuro: «Los conceptos de *pasado*, de *presente* y de *futuro* expresan la relación que se establece entre una serie de cambios y la experiencia que de ellos vive una persona o un grupo. Un instante determinado dentro de un flujo continuo sólo cobra el aspecto de un presente en relación con un ser humano que lo vive, mientras que otros instantes cobran el aspecto de un pasado o de un futuro. En su calidad de simbolizaciones de periodos vividos, estas tres expresiones no sólo representan una sucesión, como el año o el binomio "causa-efecto", sino también la presencia simultánea de esas tres dimensiones del tiempo en la experiencia humana. Podríamos decir que *pasado, presente y futuro* constituyen, aun cuando se trata de tres palabras distintas, un solo y único con-

cepto». Véase Norbert Elias, *Du Temps, op. cit.*, p. 86; *vid. infra*, cap. 2, pp. 82-83. <<

[57] Véase Koselleck, *Le futur passé, op. cit.*, p. 314. <<

[58] *Ibíd.*, pp. 326-327. <<

[1] Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, traducido al francés bajo la dirección de J. Revel, París, Gallimard/Le Seuil, col. Hautes Études, 1989, p. 78 [*Islas de historia*, Barcelona, Gedisa, 1988]. Esta conferencia se dio en diciembre de 1982 en la American Anthropological Association. La idea de Sartre aparece en el prefacio a *Questions de Méthode* (1976). [*Crítica de la razón dialéctica*, precedida de *Cuestiones de método*, Buenos Aires, Losada, 1970]. <<

[2] *Ídem*. <<

[3] Sahlins, «L'apothéose du capitaine Cook» en *La Fonction symbolique*, Ensayos de antropología reunidos por M. Izard y P. Smith, París, Gallimard, 1979, pp. 307-339. <<

[4] Sahlins, *Des îles daos l'histoire, op. cit.*, p. 13: «Se puede, de manera relativamente segura, dar una solución estructural al misterio que se plantea desde hace mucho tiempo: ¿quién es el autor del crimen? La identidad del agresor de Cook es deducible a la manera de Sherlock Holmes, de las categorías elementales». *Vid*. pp. 114-141 y, más ampliamente, todo el libro. *Vid*. «L'apothéose du capitaine Cook», *op. cit.*, pp. 307-339. <<

[5] Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, París, Plon, 1962 [*El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1997]. <<

[6] Si la coyuntura es una «situación que resulta de un reencuentro de circunstancias», la estructura de la coyuntura es «la realización de hecho de las categorías culturales en un contexto cultural particular» (Sahlins, *Des îles dans l'histoire, op. cit.*, p. 14). <<

[7] Lévi-Strauss, «Le champ de l'anthropologie» (1960), retomado en *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1973, pp.

39-42 [*Antropología estructural: mito, sociedad*, México, Siglo xxi, 2001]; Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, París, Plon/Julliard, 1961, pp. 43-46 [*Arte, lenguaje, etnología/entrevista de Georges Charbonnier con Claude Lévi-Strauss*, México, Siglo xxi, 1977]; Lévi-Strauss, «Histoire et ethnologie», *Annales ESC*, 6, 1983, pp. 1217-1231. <<

[8] Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss, op. cit.*, p. 44. <<

[9] Lévi-Strauss, «Histoire et ethnologie», Annales *ESC*, 6, 1983, p. 1218 (cursivas nuestras). <<

[10] Lévi-Strauss, «Retours en arriére», *Les Temps moderna*, 598, 1998, pp. 66-69. La frase que explica el reenfriamiento contemporáneo es una cita que toma de otro de sus artículos aparecido en *L'Homme*, 126-128, 1983, pp. 9-10. <<

[11] Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Pión, 1958, p. 25. El texto apareció primero en la *Revue de métaphysique et de morale*, 3-4, 1949, bajo el título de «Histoire et ethnologie». <<

[12] *Vid. supra*, pp. 35-36. <<

[13] Lévi-Strauss, *Race et histoire*, UNESCO, 1952, retomado *va Anthropologie structurale deux, op. cit.*, pp. 395-396 (cursivas nuestras). <<

[14] *Ibídem*, p. 396. <<

[15] Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux, op. cit*. p. 23: los hechos sociales que estudia la antropología «se manifiestan en las sociedades donde cada uno es *un ser total, concreto e integrado*». <<

[16] Claude Lefort, *Les Formes de l'histoire*, París, Gallimard, col. Folio, 2000, pp. 46-77 [*Las firmas de la historia*, México, FCE, 1988]. El artículo apareció primero en *Cahiers intematwnaux desociologie*, 12,1952, pp. 3-25. Se puede además subrayar

que un texto de Lévi-Strauss sobre «La notion d'archarsme en Ethnologie» abría el mismo número. <<

[17] *Ibídem*, p. 62. <<

[18] *Ibídem*, p. 65. <<

[19] *Histoire et structure*, número especial, *Annales* ESC, 3-4, 1971. <<

[20] Jean-Pierre Vernant, *Les'Origines de la pensée grecque*, París, PUF, 1962 [*Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992]; Sahlins, *Des îles dans l'histoire, op. cit.*, pp. 51-52. <<

[21] François Hartog, *L'Histoire, d'Homère à Augustin, París*, Éd. du Seuil, 1999, pp. 17-19. <<

[22] Sahlins, *Des îles dans l'histoire, op. cit.*, p. 53. <<

[23] *Ibídem*, p. 54. <<

[24] *Ídem*. <<

[25] *Ibídem*, p. 56. <<

[26] Plutarque, *Vies parallèles*, volumen dirigido por Hartog y con prefacio suyo, París, Gallimard, 2002, pp. 16-17 [*Vidas paralelas*, Madrid, Cátedra, 1999]. <<

[27] Sahlins, *Des îles dans l'histoire, op. cit.*, p. 60. <<

[28] *Ibídem*, p. 64. <<

[29] Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 1, 21 [*Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Cátedra, 1989]. Hartog, «L'œil de Thucydide et l'histoire "véritable"», *Poétique*, 49, 1982, pp. 22-30. <<

[30] Sahlins, *Des îles dans l'histoire, op. cit.*, p. 65. <<

[31] François Furet, «Le quantítatif en histoire», en J. Le Goff y Pierre Nora (coords.), *Faire de l'histoire*, París, Gallimard, 1974, t. I, p. 54 [*Hacer la historia*, vol. I, Barcelona, Laia, 1984]. <<

[32] M. Sahlins, *Des îles dans l'histoire, op. cit.*, p. 68. <<

[33] *Ibídem*, p. 69. <<

[34] Ídem. <<

[35] Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975, p. 11 [*La escritura de la historia*, 2.ª ed. revisada, México, Uia-Departamento de Historia, 1993]. <<

[36] Sahlins, «L'apothéose du capitaine Cook», *op. cit.*, pp. 329-330. En ésta, Nicholas Thomas objeta que, en el estrucruralismo histórico de Sahlins, «el sistema indígena no ha sido historizado más que en las relaciones con los europeos»: «no hay lugar para las teorías del cambio indígena o para transformaciones mayores que han tenido lugar en las sociedades hawaianas, tahitianas y de la Polinesia occidental, de los sistemas sensiblemente diferentes unos de otros» (*Hors du Temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, traducido por M. Naepels, París, Belin, 1998, p. 160). Incluso si fuera el caso, cuestión que no puedo juzgar, el análisis del momento de interferencia de dos sistemas guarda todo su valor heurístico. *Vid. infra*, p. 62-63. <<

[*] En inglés en el original. N. del Tr. <<

[37] Reinhart Koselleck, *Le futur passé*, París, Éd. de l'Ecole des hautes études en Sciences sociales, 1990, pp. 279-280 [*Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993]. <<

[38] Sahlins, *Des îles dans l'histoire, op. cit.*, p. 70. <<

[39] *Ibídem*, p. 77. <<

[40] Sahlins, «L'apothéose du capitaine Cook», *op. cit.*, p. 318. <<

[41] *Ibídem*, p. 320. <<

[*] En inglés en el original. <<

[42] Georges Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, París, Gallimard, 1973, p. 13 [*El domingo de Bouvines*, Madrid, Alianza, 1988]. <<

[43] Sobre acontecimiento y estructura, véanse las observaciones de Koselleck a propósito de la batalla de Leuthen, ganada por Federico II, donde muestra cómo, entre acontecimiento y estructura, hay cruzamientos, pero también hiatos (*Le futur passé, op. cit.*, p. 138). <<

[44] Koselleck, *ibídem*, pp. 37-62. E *infra*, p. 98. <<

[45] Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*, Nueva York, Colombia University Press, 1983, p. 143. <<

[*] En inglés en el original. N. del Tr. <<

[46] Marc Abélès, «Avec le temps…». *Critique*, enero-febrero 1999, p. 55: «Superar la gran división, es decir, no rechazar la alteridad en un universo indexado sobre la tradición, arrimado al pasado, pegado en sus orígenes: tal es el proyecto de los antropólogos críticos. Pero nos dejan pocos instrumentos para pensar lo contemporáneo más allá de la oposición simple entre modernidad y tradición. Y sobre todo, parecen desinteresados de la cuestión soslayada en la reflexión sobre el posmodernismo, del régimen de temporalidad en el cual se inscribe nuestro presente». <<

[47] D. Owen Hughes y Th. R. Trautmann (coords.), *Time. Histories and Ethnologies*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, p. 12. <<

[48] Nicholas Thomas, *Hors du temps, op. cit.*, pp. 17 y 175. <<

[49] *Ibídem*, p. 161. <<

[50] Si los campos, las referencias e instrumentos de análisis puestos en práctica difieren, se podría, sin embargo, señalar un cierto paralelismo entre el camino de M. Sahlins, por un lado,

desmontando la oposición acontecimiento/estructura, y por el otro, el de Fierre Nora, dedicado a mostrar que el historiador del presente debe regresar «de la evidencia del acontecimiento a la puesta en evidencia del sistema» («Le retour de l'événement» en *Faire de l'histoire, op. cit.*, t. I, p. 225). <<

[1] François Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, París, Gallimard, 1996, pp. 23-48. [*Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la Antigua Grecia*, Argentina, FCE, 1999]. <<

[2] Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, París, Éd. du Seuil, 2000, p. 76. <<

[3] Erich Auerbach, *Mimesis*, tr. al francés de C. Heim, París, Gallimard, 1968, pp. 20 y 33. [*Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1996]. <<

[4] *Ibídem*, p. 21. <<

[5] *Ibídem*, p. 28: «Un lector un poco ejercitado fácilmente puede realizar la salida, en la mayoría de los casos, entre la historia y la leyenda». <<

[6] Homero, *Ilíada*, 18, p. 112, 16, p. 60 y 19, p. 65. [*Ilíada*, Madrid, Gredos, 1991]. Sobre el *thumos* como hálito, asociación de emoción y respiración, *vid*, Richard B. Onians, *Les origines de la pensée européenne*, tr. al francés de B. Cassin, A. Debru y M. Narcy, París, Éd. du Seuil, 1999, pp. 73-74. <<

[7] Homero, *Iliade, op. cit…* 23, pp. 69-71. <<

[8] *Ibídem*, 22, pp. 387-390: Aquiles declara que jamás olvidará a Patroclo, incluso en el Hades. <<

[9] *Ibídem*, 23, pp. 97-101. <<

[10] *Ibídem*, 1, pp. 69-72. Detienne, *Apollon, le couteau à la main*, París, Gallimard, 1998. [*Apolo con el cuchillo en la mano*, Madrid, Akal, 2001]. <<

[11] *Odyssée*, 10, pp. 492-495, y 11, pp. 100-137. [*Odisea*, Madrid, Gredos, 1993]. <<

[12] Hésiode, *Théogpnie*, pp. 32 y 38. [*Teogonia; trabajos y días. Escudo. Certamen*, Madrid, Alianza, 1993]. <<

[13] *Odyssée, op. cit.*, 8, p. 78: según el oráculo de Apolo, Aquiles y Ulises son «los mejores de los aqueos». <<

[14] *Ibídem*, 17, pp. 290-327. <<

[15] Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la Mort, l'Amour*, París, Gallimard, 1989, p. 285. [*El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001]. <<

[16] Seudo-Longino, *Du Sublime*, presentación y tr. al francés de J. Pigeaud, París, Rivages, 1991, 9, p. 12: La *Odisea* se presenta como el poema de la vejez de Homero (*La Ilíada* sería de su juventud), donde le da a sus héroes todas sus lágrimas, como si se tratara de una deuda contraída desde tiempo atrás; es un epílogo a la *Ilíada*, este relato que viene después, siempre como el relato histórico. Desde hace mucho tiempo los especialistas de Homero han buscado medir el número de años entre la composición de ambos poemas: ¿un siglo, medio siglo? <<

[17] Gregory Nagy, *Le Meilleur des Achéens*, tr. al francés de J. Calier y N. Loraux, París, Éd. du Senil, 1993, p. 44. <<

[18] Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, tr. al francés de J. de Romilly, 1, 3, 4: «aquellos que responden al nombre de helenos […] no habían logrado nada en conjunto antes de la guerra de Troya». [*Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos, 1992]. <<

[19] *Odyssée, op. cit.*, 1, pp, 341-344; sobre Penélope pesa un duelo inolvidable (*penthos alastori*); víctima de la pena de la ausencia (*potheo*), ella recuerda siempre (*memnémené aiei*) al héroe cuya gloria invade la Hélade y la Argólida. Sobre el *pothos*, los funerales y la epopeya, *vid*. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, París, Julliard, 1990, pp. 41-50. <<

[20] *Odyssée, op. cit.*, 4, pp. 93 y 105-112. <<

[21] *Ibídem, 4*, pp. 220-295. <<

[22] *Ibídem*, 8, pp. 73-92. Sobre esta querella, de lo contrario desconocida, y sobre su «relación» con la Querella, la de Agamenón y Aquiles, *vid*. Nagy, *Le Meilleur des Achéens, op. cit.*, pp. 44-48. <<

[23] *Odyssée, op. cit.*, 8, pp. 266-368. <<

[24] *Ibídem*, 8, pp. 83-95 y 521-534. <<

[25] *Ibídem*, 8, p. 542. <<

[26] *Odyssée*, tr. de Ph. Jaccottet, 8, pp. 577-586. *Vid*. David Bouvier, *Le Sceptre et la Lyre. L'«Iliade» ou les héros de la mémoire*, Grenoble, Jérôme Millón, 2002, pp, 39-40. <<

[27] *Odyssée*, tr. de Ph. Jaccottet, ligeramente modificada, 8, pp. 487-491. <<

[28] Incluso, para el episodio del caballo de madera, el signo de la verdad será la capacidad de Demódoco de cantar a lo largo (*katalegein*) y en detalle (*kata moiran*). Ulises proclamará que ese canto se debe al favor de un dios (*Odyssée, op, cit.*, 8, pp. 496-499). Sobre *kata kosmon* en este pasaje, *vid*. los señalamientos de George B. Walsh, *The Varieties of Enchantment. Early Greek Views of the Nature and Function of Poetry*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1984, pp. 8-9, con los que parcialmente estoy de acuerdo. Incluso, a pedido de Eolo, Ulises le cuenta a lo largo y en detalle la toma de Troya (*Odyssée, op. cit.*, 10, p. 16). La primera frase del *Elogio de Helena* de Gorgias enunciará que el *kosmos* del discurso es la «verdad». <<

[29] Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, París, Gallimard, 1972, p. 63. <<

[30] *Qdyssée, op. cit.*, 8, pp. 84-92 y 521-522. Sobre las lágrimas y esta escena, *vid*. Walsh, *The Varieties of…, op. cit.*, pp. 3-13. <<

[31] *Vid. supra*, pp. 71-72. *Odyssée, op. cit.*, 8, pp. 581-586 y 4, p. 108. Alcínoo habla de su pena (*achos*, 8, p. 541); *achos* es también lo que siente la esposa que acaba de ver morir a su marido (8, p. 530), y es lo mismo que Menelao debe soportar (*achos alaston*, 4, p. 108). Se está en el registro del duelo y del *pothos*. <<

[32] *Ibídem*, 8, pp, 523-531. En el canto 23, cuando Ulises y Penélope por fin se abrazan, se dice que «sus blancos brazos no podían desprenderse de su cuello» (v. 240). <<

[33] Nagy (*Le Meilleur des Achéens, op, cit.*, p. 101) señala que la semejanza con Héctor es impresionante, y que la situación, tal como resulta de la comparación, es sorprendentemente paralela a la de Andrómaca al final de *Iliou Persis* (según el sumario de Proclo). Pietro Pucci, *Ulysse polutropos*, tr. al Francés de J. Routier-Pucci, Lille, Presses du Septentrión, 1995, pp. 304-307 y 346-347. <<

[34] *Ibídem*, pp. 324-336. <<

[35] Hartog, *Mémoire d'Ulysse…, op. cit.*, pp. 42-44. <<

[36] *Odyssée, op, cit.*, 9, pp. 19 y 12-13. <<

[37] *Ibídem*, 8, pp. 579-580. <<

[38] Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975, pp. 117-120. <<

[39] *Odyssée, op. cit.*, 11, pp. 42-50. <<

[40] El «pequeño milagro del reconocimiento», como lo nombra Paul Ricœur, no puede ser para él. Según Ricœur, este pequeño milagro es «revestir de presencia a la alteridad de lo pasado» (Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oublie*, París, Éd. du Seuil, 2000, p. 47). <<

[41] Paul Ricœur, *Temps et Récit III*, París, Éd. du Seuil, 1985, p. 355: «Sin el recurso de la narración, el problema de la identidad personal se consagra, en efecto, en una contradicción sin solución (…) El dilema desaparecería si, en la identidad com-

prendida en el sentido de uno mismo (*ídem*), se sustituyera la identidad comprendida en el sentido de un sí mismo (*ipse*); la diferencia entre *ídem* e *ipse* no es más que la diferencia entre una identidad sustancial o formal y la identidad narrativa (…) La "ipseidad" podría escapar al dilema del Yo mismo y del Otro, en la medida en que su identidad descansara sobre una estructura temporal, de conformidad con el modelo de identidad dinámica proveniente de la composición poética de un texto narrativo». [*Tiempo y narración III*, México, Siglo XXI, 1996]. <<

[42] *Odyssée, op. cit.*, 13, pp. 1-2. <<

[43] Vernant, *L'Individu, la…, op. cit.*, pp. 145-146; Pucci, «The Songs of the Sirens», *Arethusa*, 12, 1979, pp. 121-132; Charles P. Segal, «*Kleos* and its Ironies in the *Odysey*», *L'Antiquité classique*, 52, 1983, pp. 38-43. <<

[44] *Odyssée, op. cit.*, 12, pp. 189-191. <<

[45] Sobre los hombres del futuro, *vid*. Bouvier, *Le Sceptre et…, op, cit.*, pp. 54 y 93-97. <<

[46] *Odyssée, op. cit., 12*, p. 184. *Vid*. Homero, *Iliade, op. cit.*, 9, p. 673; Pucci, *Ulysse polutropos, op. cit.*, pp. 288-293. <<

[47] Sobre la función funeraria de las musas y de los aedos, *vid*. Marcello Catastro, *La Cité des muges: anthropologie et histoire de la notion de magie en Grèce ancienne*, Tesis de la EHESS, 2003. <<

[48] Segal señala que las sirenas hablan el lenguaje del saber, pero que su canto jamás se ha caracterizado por la dimensión del recuerdo y la memoria («*Kleos* and its…», art. cit., p. 43). Laurence Kahn, «Ulysse ou la tuse et la mort», *Critique*, febrero de 1980, pp. 121-134. <<

[49] Sobre el pasado «iliádico», como registro de hechos ejemplares, *vid*. Bouvier, *Le Sceptre et…, op. cit.*, pp. 351-352. <<

[50] Hérodote, *Histoires*, 1, p. 5. <<

[51] Homero, *Iliade, op. cit*, 16, p. 31. *Vid*. Bouvier, *Le Sceptre et…, op. cit*, pp. 426-427, sobre Aquiles que se coloca «fuera del tiempo humano», antes de aceptar finalmente «reintegrarse a una historia que va de padres a hijos». <<

[52] *Odyssée, op. cit.*, 1, p. 327: Femio canta «el regreso de Ilión, que Palas había pronosticado funesto». <<

[53] Augustin, *Les Confessions*, 11, 28, 38, en *Œuvres de saint Augustin*, 14, París, Bibliothèque Augustinienne, 1996. [*Confesiones*, Madrid, BAC, 2005]. <<

[54] *Ibídem*, 11, 28, 37. <<

[55] *Ibídem*, 11, 28, 38. <<

[56] *Odyssée, op. cit.*, 5, pp. 157-158 y 219-220. <<

[57] A. Solignac. Notas complementarias en: Augustin, *Les Confessions…, op. cit.*, p. 590. <<

[58] Con este comentario de Ricœur. «Todo el imperio de lo narrativo está aquí virtualmente desplegado: desde el simple poema, pasando por la historia de una vida entera hasta la historia universal. Es a estas extrapolaciones, simplemente sugeridas por Agustín, a las que el presente trabajo [*Temps et récit*] ha sido dedicado». (París, Éd. du Seuil, 1983, t. 1, p. 41). Ricœur habría podido considerar comenzar con Ulises. <<

[59] Augustin, *Les Confessions…, op. cit.*, 11, 29, 39. <<

[60] Paul, Épître aux Philippiens [Pablo, Epístola a los filipenses], tr. de J. Grosjean, 3, 12-14. <<

[61] Augustin, *La Cité de Dieu*, preámbulo en *Œuvres de saint Augustin*, 33, París, Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer, 1959, t. 1. <<

[62] Paul, Épître aux Philippiens, *op. cit.*, 3, 16 y 20. <<

[63] Génesis, 12, 1. <<

[64] Hartog, *Mémoire d'Ulysse, op. cit.*, p. 29. Catherine Chalier, *L'Histoire promise*, París, Éd. du Cerf, 1992, pp. 48-60. <<

[65] Éxodo, 19, 6. <<

[66] Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, París, La Découverte, 1984, pp. 31 y 40. <<

[67] Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1985, pp. 7 y 12. <<

[68] Evangelio según Mateo, 24, 34, 36, 42 y 44. <<

[69] Oscar Cullmann, *Le Salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 173. <<

[70] *Ibídem*, p. 185. <<

[71] Evangelio según Juan, 5, 39 y 46. <<

[72] Evangelio según Lucas, 9, 27. <<

[73] Augustin, *La Cité de Dieu, op. cit.*, 22, 30, 5. <<

[74] Arendt, *La Crise de…, op. cit.*, p. 164. <<

[75] *Ibídem*, p. 166. <<

[76] Karl Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, París, Gallimard, 2002, pp. 21-22. *Vid infra*, capítulo 5, p. 200, a lo que convendría añadir la perspectiva del desencantamiento, introducida por Max Weber: *vid*. Pierre Bouretz, *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, París, Gallimard. 1996. <<

[1] *Vid. infra*, capítulos 4 y 5, pp. 130-133 y 193-202. <<

[2] Reinhart Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, París, Gallimard/Le Seuil, col. Hautes Études, 1997, p. 239. <<

[3] Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, París, Gallimard, col. Bibl. de la Pléiade, 1951, t. II, p. 936. [*Memorias de ultratumba*, 4 vv, Madrid, El Acantilado, 2006]. <<

[4] *Ibídem*, t. I, p. 195. <<

[5] Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française*, en *Essai sur les révolutions — Génie du christianisme*, París, Gallimard, col. Bibl. de la Pléiade, 1978. Salvo indicación contraria, todas las referencias al *Essai* (citado de esta forma en adelante), han sido tomadas de la edición de Chateaubriand que apareció en la Pléiade. [*El genio del cristianismo*, México, Porrúa, 1982]. <<

[6] Chateaubriand, *Voyage en Amérique* (citado *Voyage* en adelante), en *Œuvres romanesques et voyages*, París, Gallimard, col. Bibl. de la Pléiade, 1978, t. I, p. 888. [*Viaje a América*, Madrid, Est. Literario-Tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti, 1846]. <<

[7] *Essai*, p. 224: «Literariamente hablando, el *Ensayo* toca todo, traía todos los temas, levanta infinidad de preguntas, replantea un mundo de ideas, y mezcla todas las formas de estilo. Ignoro si mi nombre alcanzará el porvenir, no sé si la posteridad escuchará hablar de mis obras; pero si el *Ensayo* escapa al olvido, tal como es sobre todo con las notas críticas, sería uno de los momentos más singulares de mi vida». Sobre esta manera que tiene Chateaubriand de multiplicar los inicios, *vid.* Claude Reichler, «Raison et déraison des commencernents», *Revue des Sciences humaines*, 247, julio de 1997, pp. 175-176. <<

[8] Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, edición crítica por Richard Switzer, París, Didier, 1964, t. I, p. LXIX. <<

[9] François Hartog, «Confronto con gli Antichi», en Salvatore Settis (dir.), *I Greci*, t. I, *Noi e I Greci*, Turín, Einaudi, 1996, pp. 3-37; Anne-marie Lecoq (ed.), *La Querelle des Anciens et des Modernes*, París, Gallimard, 2001; Levent Yilmaz, *La Querelle des Modernes. Tempe, nouveauté et histoire à travers la Querelle des Anciens et des Modernes*, tesis EHESS, 2002 (Gallimard, 2004). <<

[10] Jean-Jacques Rousseau, «Histoire de Lacédémone», en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, col. Bibl. de la Pléiade, 1964, t. III, p. 544. Sobre Rousseau y la Antigüedad, *vid.* Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le Christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999. <<

[11] *Essai*, p. 440. <<

[12] *Ibídem*, p. 316: «Decidí no volverme a embarcar en el mar del mundo. Contemplo aún algunas veces las tempestades que se dan en él, como un hombre arrojado solo sobre una isla desierta, que se complace, por una secreta melancolía, en ver a lo lejos romperse las flotas sobre las costas donde él naufragó». <<

[13] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, nota X, en *Œuvres completes, op. cit.*, t. III, p. 214. [*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Valencia, Tilde, 1997]. <<

[14] *Essai*, p. 43. <<

[15] Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, París, Plon, 1955, p. 353. [*Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 2006]. <<

[16] Hartog, «Entre les anciens et les modernes, les sauvages», *Gradhiva*, 11, 1992, pp. 23-30. <<

[17] *Essai*, p. 40. *Vid.*, a propósito del *Itinéraire de París a Jérusalem*, Jean-Claude Berchet, «Un voyage vers soi», *Poétique*, 14,1983, pp. 91-108. Pierre Macherey, «*L'Essai sur les Révolutions* ou le laboratoire d'un style», *Europe*, 775, 1993, pp. 29-45. Philippe Antoine, *Les Récits de voyage de Chateaubriand. Contribution à l'étude d'un genre*, París, Honoré Champion, 1997. <<

[18] *Essai*, p. 37. <<

[19] *Ibídem*, p. 442. <<

[*] En inglés en el original. <<

[20] Jean-Jacques Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, París, 1790, t. II, p. 3. <<

[21] *Essai*, p. 184, nota B. <<

[22] Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, 3.ª ed., París, Gallimard, 2001. [*El espejo de Herodoto*, Buenos Aires, FCE, 2003]. <<

[23] Sobre el viejo Anacarsis, véase Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, París, Gallimard, 1996, pp. 118-127. <<

[24] Abbé Rollin, *Histoire ancienne*, París, 1731-1738, t. III, p. 30. <<

[25] *Essai*, p. 188. <<

[26] *Ibídem*, p. 185. <<

[27] *Ibídem*, p. 186. <<

[28] *Ibídem*, pp. 189 y 191. <<

[29] *Ibídem*, p. 193 (nota de la nueva edición). <<

[30] Si Cicerón es el que da la fórmula, canónica por así decirlo, en *De l'órateur*, 2, 9, 36, la concepción de la *historia magistra* es anterior: *vid*. Hartog, *L'Histoire, d'Homère d Augustin*, París, Éd. du Seuil, 1999, pp. 185-186. <<

[31] *Essai*, p. 91. <<

[32] R. Koselleck, *op. cit.*, pp. 37-62. <<

[33] *Ibídem*, pp. 317-322. <<

[34] *Essai*, p. 51. <<

[35] *Odyssée*, 4, pp. 388-393. <<

[36] *Essai*, p. 51. <<

[37] *Ibídem*, p. 82. <<

[38] *Ibídem*, p. 220. <<

[*] En inglés en el original. N. del Ed. <<

[39] *Ibídem*, p. 341. <<

[40] *Ibídem*, p. 432. <<

[41] *Ibídem*, p. 15. <<

[42] *Ibídem*, p. 310. <<

[43] *Ibídem*, p. 266. <<

[44] Hartog, «La Revolución française et l'Antiquité», en Ch. Avlami (dir.), *L'Antiquité grecque au XIXe siècle. Un exemplum contesté?*, París, L'Harmattan, 2000, pp. 7-46. <<

[45] *Essai*, p. 266. <<

[46] *Ídem*. <<

[47] Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte*, París, Éd. Sociales, 1963, pp. 13-15. [*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2003]. <<

[48] *Essai*, p. 266. <<

[49] *Ibídem*, pp. 268 y 270. <<

[50] *Ibídem*, pp. 437 y 438. <<

[51] *Ibídem*, p. 268. <<

[52] *Ibídem*, p. 441: «Regresar las ilusiones de felicidad, por el recuerdo de sus placeres pasados»; el capítulo se abre con estas palabras. <<

[*] La apropiación del nombre «América» por parte de los Estados Unidos propicia equívocos e impropiedades. Hartog es sensible a ello, y por eso mantiene ese empleo, derivado de cómo lo manejaron los autores que estudia en este apartado, pero en algunos casos escribe «Estados Unidos». Por ello, en los párrafos siguientes aparecen las dos denominaciones y sus derivados. [N. del Ed.]. <<

[53] *Voyage*, pp. 676-677. En este momento los paralelismos antiguos no le parecen aún viciados. <<

[54] *Ibídem*, p. 677. <<

[55] Carta de Washington al marqués de la Rouërie, quien le había escrito una carta de recomendación a Chateaubriand, citada por Richard Switzer, *Voyage en Amérique*, edición crítica, *op. cit.*, t. I, p. XXXVI. <<

[56] *Voyage*, p. 682. <<

[57] *Ibídem*, pp. 752, 822, 812, 711, 850 y 824. <<

[58] *Ibídem*, p. 830. <<

[59] Chateaubriand, *Atala*, en *Œuvres romanesques et voyages, op. cit*,, t. I, p. 16. [*Atala; Rene; El último abencerraje; Páginas autobiográficas*, México, Porrúa, 1987]. <<

[60] *Voyage*, p. 703. <<

[61] *Ibídem*, p. 648; *Essai*, p. 442. <<

[62] *Essai*, p. 446. <<

[63] *Voyage*, p. 886. <<

[64] *Ídem*. <<

[65] *Essai*, p. 37. <<

[66] *Ibídem*, p. 42. Jean-Claude Bonnet, «Le nageur entre deux rives: la traversée comme expérience révolutionnaíre», *Bulletin de la Société Chateaubriand*, 32, 1989, pp. 55-60. <<

[67] Macherey, «*L'Essai sur…*», art. cit., p. 33 <<

[68 *Essai*, p. 15. <<

[69] Chateaubriand, *Études ou discours historiques*, en *Œuvres completes*, París, 1831, t. III, p. 1. [*Estudios históricos*, Madrid, Atlas, 1943]. <<

[70] *Voyage*, p. 735. Esto no impide que los editores y críticos del texto probaron que había sido compuesto, en gran parte, a partir de fichas de lectura. <<

[71] *Ibídem*, p. 663. <<

[72] *Ibídem*, p. 853. <<

[73] Michel Butor, «Chateaubriand et l'ancienne Amérique», *Répertoire 2*, París, Éd. de Minuit, 1964, pp. 152-192. <<

[74] *Essai*, p. 442: «Cuando, en mis viajes entre las naciones indias de Canadá abandoné las habitaciones europeas y me encontré, por primera vez, solo en medio de un océano de bosques…». <<

[75] *Voyage*, p. 685. <<

[76] *Ibídem*, p. 726. <<

[77] *Ibídem*, p. 710. <<

[78] *Ibídem*, p. 716. <<

[79] *Ibídem*, p. 830. <<

[80] *Ibídem*, p. 857. <<

[81] *Ibídem*, p. 749. <<

[82] *Ibídem*, p. 857. <<

[83] *Ibídem*, pp. 862 y 863. <<

[84] En el prefacio del *Voyage*, Chateaubriand presenta de antemano un Tahití ya muy «segaliano», que ha perdido sus danzas, sus coros, sus costumbres voluptuosas, y se consagra a la impresión de biblias. <<

[85] *Voyage*, p. 867. <<

[86] *Ídem*. <<

[87] *Ibídem*, p. 865. <<

[88] *Ibídem*, p. 873. <<

[89] *Ibídem*, p. 874. <<

[90] Hartog, «La Révolution française…», art. cit., pp. 30-35. Nicole Loraux y Pierre Vidal-Naquet, «La formation de l'Athénes bourgeoíse», retomado en P. Vidal Naquet, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs, París, Flammarion*, 1990, pp. 197-204. [*La democracia griega. Una nueva visión*, Madrid, Akal, 1992]. <<

[91] Esta manera de enfocar el problema de la libertad difiere evidentemente en la aproximación desarrollada por Chateaubriand en sus escritos políticos. *Vid.* Jean-Paul Clément: Chateaubriand, *Grands Ecrits politiques*, París, Imprimerie nationale, 1993. <<

[92] Jean Roussel, *Jean-Jacques Rousseau en France après la Revolución, 1795-1830*, París, Armand Colin, 1972, pp. 369-380. <<

[93] *Essai*, prefacio, p. 23. <<

[94] Todo no está reglamentado por tanto, pues hace falta todavía combinar esta concepción moderna de la historia como progreso con la visión cristiana, incluso con las enseñanzas de la Iglesia. Se encuentra un indicio de esto en la voluntad de asegurar que los descubrimientos más recientes vienen a confirmar la cronología de Moisés (*Ibídem*, p. 57, nota de la nueva edición del *Essai*). <<

[95] Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe, op. cit.*, t. II, p. 922. *Vid. infra*, pp. 225-226. <<

[96] Lucien Febvre, en el prefacio de *Le Problème de l'incroyance au 16e siècle. La religion de Rabelais*, París, Albín Michel, 1968 (1942), p. 15: «El problema es el de fijar con exactitud la serie de precauciones a tomar, las prescripciones a observar para evitar el pecado de los pecados, el pecado entre todos irremisiblemente: el anacronismo». [*El problema de la incredulidad en el siglo XVI*. La religión de Rabelais, Madrid, Akal, 1993]. <<

[*] En inglés en el original. N. del Ed. <<

[97] Agnès Verler, *Les Vanités de Chateaubriand*, Ginebra, Librairie Droz, 2001, de manera relevante pp. 328-329, que muestran cómo el concepto de «vanidad» puede elucidar la escritura de *Mémoires d'Outre-Tombe*. <<

[98] Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe, op. cit.*, prefacio, t. I, p. 2. <<

[99] Reichler, «Raison et déraison…», art. cit., p. 179. <<

[100] Chateaubriand, *Vie de Rancé*, en *Œuvres romanesques et voyages, op. cit.*, t. I, p. 989. <<

[101] Michel de Certeau, *Psychanalyse et histoire*, nueva ed., París, Gallimard, 2002, p. 78. <<

[102] Chateaubriand, *Vie de Rancé, op. cit.*, p. 989. <<

[103] Chateaubriand, Prefacio general en la edición de *Œuvres complètes* de 1826. <<

[104] Volney, *Les Ruines*, Ginebra, Slatkine Reprints, 1979 [*Las ruinas de Palmira*, Barcelona, Edaf, 1999]. *Vid.* Jean Gaulmier, *L'idéologue Volney. 1757-1820. Contribution à l'histoire de l'orientalisme français*, Ginebra, Slatkine Reprints, 1980. <<

[105] Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, edición crítica de J. Gaulmier, París, La Haya, Mouton, 1959, p. 22. Se puede señalar que, si Volney vio Baalbek, en cambio, jamás visitó Palmira. <<

[106] Volney, *Les Ruines, op. cit.*, p. 9. <<

[107] *Ibídem*, p. 13. <<

[108] *Ibídem*, p. 79. <<

[109] *Ibídem*, p. 78. <<

[110] *Ibídem*, p. 79. <<

[111] *Ibídem*, pp. 93 y 86. <<

[112] Volney, *Leçons d'histoire*, advertencia del autor, presentada por J. Gaulmier, París, Garnier, 1980, p. 84. <<

[113] Volney, *Tablean du climat et du sol des États-Unis* (1803), en *Œuvres 2*, París, Fayard, 1989, p. 21. <<

[114] Chateaubriand, *Études historiques*, en *Œuvres complètes*, París, Firmin-Didot, 1842, t. I, p. 1. <<

[115] *Ibídem*, p. 2. <<

[116] *Ibídem*, p. I. <<

[117] *Ibídem*, p. 2. <<

[118] *Ibídem*, p. 12. <<

[119] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, prefacio de François Furet, París, Garnier-Flammarion, 1981, p. 41. La primera parte del libro apareció en 1835; la segunda, en 1840. [*La democracia en América*, Madrid, Akal, 2007]. <<

[120] Françoise Mélonio, *Tocqueville et les Français*, París, Aubier, 1993, p. 27. <<

[121] Tocqueville, *Voyages en Sicile et aux États-Unis*, en *Œuvres completes*, París, Gallimard, 1957, t. v, carta al conde Molé, citada p. 26. <<

[122] Chateaubriand, carta del 11 de enero de 1836 (inédita), *apud* Mélonio, *Tocqueville et les Français, op. cit*., p. 55. <<

[123] Tocqueville, *De la démocratie…, op. cit*., i, p. 61. <<

[124] Ibídem, i, p. 65. <<

[125] Ibídem, i, p. 399. <<

[126] Ibídem, i, p. 57. <<

[127] *Ibídem*, i, p. 69. <<

[128] *Ibídem*, i, p. 71. <<

[129] *Ibídem*, ii, p. 399. <<

[130] *Ibídem*, i, p. 62. <<

[1] *Vid. sufra*, cap. 3, p. 105. <<

[2] Lorenz von Stein, *apud* Reinhart Koselleck, *Le futur passé*, París, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 180. <<

[3] Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire, iii, Les France*, 1, París, Gallimard, 1993, pp. 11-32. <<

[4] *1789. La commémoration* (vol. colectivo, París, Gallimard, 1999) reúne los artículos aparecidos en *Le Débat* sobre el bicen-

tenario de la Revolución francesa. Patrick Garcia, *Le Bicentenaire de la Révolution françáise. Pratiques sociales d'une commémoration*, París, CNRS Éditions, 2000. <<

[5] *Vid, infra*, pp. 179-181. <<

[6] *Vid. supra*, pp. 118-119. <<

[7] *Les Lieux de mémoire, III, op. cit.*, p. 1. <<

[8] Fernand Braudel, *L'Identité de la France*, París, Arthaud-Flammarión, 1986, 3 vols. [*La identidad de Francia*, 3 tt., Barcelona, Gedisa, 1993]. <<

[9] *Ibídem*, t. III, p. 431. *Vid supra*, p, 35. <<

[10] Entre muchos otros posibles, citemos a un historiador, observador comprometido en su siglo, Eric Hobsbawm: «Very few people would deny that an epoch in world hisrtory ended with the collapse of the Soviet bloc and the Soviet Union, whatever we read in the events of 1989-91. A page in history has been turned». (En *History*, Londres, Abacus Book, 1998, p. 311 [*Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, 2002]). <<

[11] Carol Gluck, «11 septembre. Guerre et televisión au 21e siècle», *Annales HSS*, 1, 2003, pp. 135-162. Carol Gluck propone una historia-testimonio de la «guerra contra el terrorismo», conducida por Estados Unidos a través de una «etnografía» de los medios. Acento a la crónica instantánea de la guerra, no se detiene en la autoconmemoración inmediata constitutiva del acontecimiento. <<

[12] Plutarco, *Vies parallèles*, pról. de François Hartog, París, Gallimard, 2002, pp. 35-36. «Entrar de espaldas en su futuro», la fórmula es de Valéry. <<

[13] Koselleck, *Le futur passé, op. cit.*, p. 43. <<

[14] Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, París, Gallimard, 1972, p. 19. <<

[15] Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, 44, 5, París, Gallimard, col. Bibl. de la Pléiade, 1951, t. II, p. 922. <<

[16] *Vid. supra*, pp. 21-27. <<

[17] Sobre la longevidad de la *historia magistra, vid*. Koselleck, *Le futur passé, op. cit*., pp. 37-62. <<

[18] Hartog, pról. en Plutarco, *Vies parallèles, op. cit*., pp. 26-27. <<

[19] François Hartog, «Du parallèle à la comparaison» en *Plutarque: Grecs et Romains en question*, textos reunidos por P. Payen, *Entretiens de St. Bertrand de Comminges*, 1998, pp. 162-166; Levent Yilmaz, *La Querelle des Modernes. Temps, nouveauté et histoire dans la Querelle des Anciens et des Modernes*, Tesis EHESS, 2002 (por aparecer, Gallimard, 2004). <<

[20] *Vid. infra*, pp. 193-202. <<

[21] Giovanni Lista, *Le futurisme*, París, Terrail, 2001, pp. 29, 30 y 38. <<

[22] Jean Fourastié, *Les 30 Glorieuses ou la Révolution invisible de 1946 à 1975*, París, Fayard, 1979. Ahí se encuentra una doble constatación: la del progreso, pero sobre todo la de que en lo sucesivo terminó. <<

[23] Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966, p. 135. [*Problemas de lingüística general*, México, siglo xxi, 1979]. <<

[24] Horacio, *Épîtres* (*Epístolas*), 1, 4, 13. [*Epístolas; Arte poética*, Madrid, Consejo de Investigación Científica, 2002]. <<

[25] Marco Aurelio, *Pensées* (*Pensamientos*), 12, 3, 3-4. [*Pensamientos; cartas, testimonios*, Madrid, Tecnos, 2004]. <<

[26] Goethe, *Second Faust*, v. 9831. *Vid*. Pierre Hadot, «"Le présent seul est notre bonheur" la valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique», *Diogène*, 133, 1986, p. 71. <<

[27] Franz Rosenzweig, carta del 5 de febrero de 1917, *apud* Stéphane Mosés, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamín, Scholem*, París, Éd. du Seuil, 1992, p. 89. [*El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid, Cátedra, 1997]. <<

[28] Pascal, *Pensées*, 172 (Brunschvicg). <<

[29] Eric Michaud, «Le présent des avant-gardes», en *Histoire de l'art: une discipline à ses frontières*, París, Fernand Hazan, 2005. <<

[30] André Gide. *L'Immoraliste*, París, Mercure de France, 1961, p. 60. [*El inmoralista*, Madrid, Cátedra, 1998]. <<

[31] En muchas ocasiones, Lucien Febvre responde a Valéry, abandonándolo a la historia sin vida y reprochándole ignorar la historia viva (1941): *vid. Combats pour L'histoire*, París, Armand Colin, 1992, pp. 24, 102 y 423. <<

[32] «Aux lecteurs», *Annales d'histoire économique et sociale*, 1, 1929. «Mientras que a los documentos del pasado los historiadores les aplican sus buenos métodos antiguos comprobados, cada vez más un mayor número de personas consagra su actividad, no sin pasión en ocasiones, al estudio de las sociedades y de las economías contemporáneas: dos clases de trabajadores hechos para comprenderse y que normalmente se codean sin conocerse». <<

[33] Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, París, Gallimard, 1938, pp. 124-125 y 127. [*La náusea*, Buenos Aires, Losada, 2006]. <<

[34] Jean-Paul Sartre, presentación de la revista *Les Temps modernes*, 1945. Repetido además en *Les Mots*, París, Gallimard, 1964: «Sinceramente no pretendo más que escribir para mi tiempo». <<

[35] *Ibídem*, p. 210. <<

[36] *Apud* Arendt, *La Crise de…*, *op. cit.*, p. 17. <<

[37] Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, París, Plon, 1955, p. 374. <<

[38] *Vid supra*, pp. 36 y 48-49. <<

[39] Pierre Clastres, *La Société centre l'Etat*, París, Ed. de Minuit, 1974 [*La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monteávila, 1981]. Jacques Lizot, *Le Cercle des feux. Faits et dits des Indiens Yanomami*, París, Éd. du Senil, 1976. [*El círculo de juego*, Caracas, Monteávila, 1992]. <<

[*] En inglés en el original. N. del T. <<

[40] Luc Boltanski y Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999. [*El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002]. <<

[41] Sylviane Agacinski, *Le Passeur de temps*, París, Éd. du Seuil, 2000, pp. 178-182. <<

[42] Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, París, Éd. du Seuil, 1997, p. 263. [*Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999]. <<

[43] En el análisis que ofrece Guy Debord del «tiempo espectacular», como «tiempo seudocíclico consumible», se indica además que, en el tiempo espectacular, «el pasado domina al presente». (*La Société du spectacle*, Parts, Buchet/Chastel, 1967, p. 130). [*La sociedad del espectáculo*. Valencia, Pre-textos, 2002]. <<

[44] T. S. Eliot, *On Poetry and Poets*, Londres, 1957, p. 69. [*Sobre poesía y poetas*, Barcelona, Icaria, 1992]. <<

[45] Philippe Aries, *L'Homme devant la mort*, París, Éd. du Seuil, 1977, p. 554. [*El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1999]. <<

[*] En inglés en el original. N, del T. <<

[46] Helga Nowotny, *Le Temps à soi. Genèse et structuration d'un sentiment du temps*, tr. de S. Bollack y A. Masclet, París,

Éd. de la Maison des Sciences de l'homme, 1992. <<

[47] Bourdieu, *Méditations pascaliennes, op. cit.*, p. 268. <<

[48] Emmanuel Kant, *Le Combat des facultes, apud* Koselleck, *Le futur passé, op. cit.*, p. 50. Sobre la historización del acontecimiento, incluso antes de que se produzca, puede considerarse, en otro tenor, la película de Woody Allen, *Bananas* (1971), en la que deberá presenciarse el asesinato en vivo de un presidente. <<

[49] Olivier Dumoulin, *Le Rôle social de l'historien. De la chaire au prétoire*, París, Albin Michel, 2003, pp. 27-63. <<

[50] *Vid. infra*, pp. 213-215. <<

[51] Jean Favier y Daniel Neirinck, «Les archives», en Fr. Bédarida (dir.), *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, París, Éd. de la Maison des Sciences de l'homme, 1995, pp. 89-110; Hartog, «Archives. La loi, la mémoire, l'histoire», *Le Débat*. 112, 2000, pp. 45-48. Para una presentación del conjunto del expediente, *vid.* Sophie Cœuré y Vincent Duelen, *Les Archives*, París, La Découverte, 2001. <<

[52] La norma de referencia es la comunicación inmediata de los documentos, pero los decretos de aplicación de la ley de 1979 fijaron demoras para ciertos archivos: 30 o 60 años (para los documentos que contengan información que pudiera comprometer la vida privada o interesar a la seguridad del Estado o la defensa nacional). En 1995 el informe Braivant propuso reducir esta demora a 25 y 50 años. <<

[53] Nadie podía entonces saber que sería liberado de la prisión de la Santé por razones médicas en septiembre de 2002. Pero la emoción provocada por su liberación —aceptada únicamente por la aplicación de una nueva disposición de la ley— muestra claramente que hasta su muerte permanecerá como contemporáneo de su crimen. Pero nosotros también. <<

[54] *Vid. infra*, pp. 233-234. Henry Rousso, *La Hantise da passé, entretien avec Philippe Petit*, París, Textuel, 1998, pp. 12-47. <<

[55] André Fermigier, *La Bataille de París: des Halles à la Pyramide. Chroniques d'urbanisme*, París, Gallimard, 1991, p. 54. La serie de crónicas realizadas por Fermigier en el *Nouvel Obsevateur*, después en *Le Monde*, permite seguir el fracaso de Les Halles y el surgimiento progresivo del rema del patrimonio. <<

[56] *Ibídem*, p. 149. <<

[57] *Vid*. el exp. «L'utopie Beaubourg dix ans après», *Esprit*, 123, 1987. Geneviève Gallot, «Le Centre Pompidou, une utopie épuisée», *Le Débat*, 98, 1998, p. 102. <<

[58] *Vid. infra*, pp. 180-181. <<

[59] Mona Ozouf, en *1789, La Commémoration, op. cit.*, p. 322. <<

[60] Étienne François, «Nation retrouvée, Nación à *contrecœur*. L'Allemagne des commémorations», *Le Débat*, 78, 1994, pp. 62-70; E. François y H. Schulze (dirs.), *Deutsche Erinnerungs-Orte*, Múnich, Beck, 2001-2002. <<

[61] Jacques Le Goff y Pierre Nora (dirs.), *Faire de l'histoire*. París, Gallimard, 1974, t. I, pp. IX y XI. [*Hacer la historia*, Barcelona Laia, 1979]. <<

[62] Tucídides, 1, 20-21. <<

[63] Nora, «Mémoire collective», en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (dirs.), *La Nouvelle Histoire*, París, Retz, 1978, pp. 400-401. [*La nueva, historia*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1986]. <<

[64] Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire* París, Albin Michel, 1994, p. 296; Marie-Claire Lavabre, «Maurice Halbwachs et la sociologie de la mémoire», *Raison présente*, 128, 1998, pp. 47-56. [*Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Antrhropos, 2004]. <<

[65] Halbwachs, *La Mémoire collective*, edición crítica de Gérard Namer, París, Albin Michel, 1997, p. 135. [*La memoria colectiva*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2004]. <<

[66] *Ibídem*, p. 189. <<

[67] *Ibídem*, p. 166. <<

[68] J. Thiénot, *Rapport sur les études historiques*, París, Imprimerie impériale, 1868, p. 356. <<

[69] Nora, «Le retour de l'événement», en *Faire de l'histoire, op. cit.*, pp. 225 y 227. <<

[70] Nora, *Les Lieux de mémoire, I, La République*, París, Gallimard, 1984, pp. XVII-XLI. <<

[71] Jean-Noël Jeanneney, *L'Histoire va-t-elle plus vite? Variations sur un vertige*, París, Gallimard, 2001. Para el autor, la aceleración es «una realidad parcial, por tanto un concepto útil, pero a condición de relativizar las manifestaciones y de comprender que lo esencial de la novedad no reside en esta movilidad acrecentada de nuestra civilización, sino más bien en una discordancia creciente entre todos los ritmos que tejen nuestro devenir», [p. 137]. Reencontraremos más adelante este tema de la discordancia. <<

[72] *Vid supra*, cap. 3, p. 98. Koselleck, *Le futur passé, op, cit.*, pp. 51-52. <<

[73] Lothar Baier, *Pas le temps*. Arles, Actes Sud, 2002. <<

[74] Nora, «Pour une histoire au second degré», *Le Débat*, 122, 2002, p. 27. <<

[75] Nora, «Ernest Lavisse: son rôle dans la formation du sentiment national», *Revue historique*, julio-septiembre de 1962, retomado en Nora, *Les Lieux de mémoire, 1, op. cit.*, pp. 247-289. <<

[76] Ernest Renán, *Prière sur l'Acropóle*, en *Œuvres complètes*, París, Calmann-Lévy, 1948, p. 759. <<

[77] Nora, «Pour une histoire…», art. cit., p. 30. <<

[78] Frances Yates, *L'Art de la mémoire*, tr. de D. Arasse, París, Gallimard, 1975. [*El arte de la memoria*, Madrid, Siruela, 2005]. <<

[79] Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, en *À la recherche du temps perdu*, París, Gallimard, col. Bibl. de la Pléiade, 1954, t. III, p. 1029. [*En busca del tiempo perdido*, Madrid, Valdemar, 2005]. <<

[80] Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la consciente* (1888), París, PUF, 1961, en particular el cap. 2, que analiza la idea de duración. Oyente en los cursos de Bergson, Péguy pondrá a la «revolución bergsoniana» en el centro de su reflexión. De Péguy, Bergson dirá que conoció su «pensamiento esencial». <<

[81] Charles Péguy, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, en (*Œuvres en prose complètes, III*, París, Gallimard, col. Bibl. de la Pléiade, 1992, pp. 1176-1178. El manuscrito fue redactado entre 1912 y 1913. François Bédarida, «Histoire et mémoire chez Péguy», *Víngtième siècle*, 73, 2002, pp. 101-110. <<

[82] Péguy, *A nos amis, à nos abonnés*, en (*Œuvres en prose complètes, II*, París, Gallimard, col. Bibl. de la Pléiade, 1988, p. 1309. <<

[83] Péguy, *Clio. Dialogue de…*, *op. cit.*, p. 1205. <<

[84] Existen muchas traducciones; *vid*, en último lugar, Michael Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses «Sur le concept d'histoire»*, París, PUF, 2001. Acerca de Benjamín y Péguy, Helia Ttedemann-Bartells, «La mémoire est toujours de la guerre, Benjamin et Péguy», en H. Wismann (dir.), *W. Benjamin et París*, París, Éd. du Cerf, 1986, pp. 133-145. <<

[85] Walter Benjamin, *París capitale du XIXe siècle. Le livre des passages*, tr. de Jean Lacoste, París, Éd. du Cerf, 1989, p. 478. <<

[86] Arendt, «Walter Benjamin. 1892-1940», *apud* Ètienne Tassin, *Le Trésorperdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, París, Payot Rivages, 1999, pp. 36-37. <<

[87] Ernest Lavisse, *Histoire de France contemporaine, depuis la Révolution jusqu'a la paix de 1919*, París, Hachette, 1922, pp. 511, 515 y 551. <<

[88] Nora, *Les Lieux de mémoire, I, op. cit.*, p. XXIII. <<

[89] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, París, Armand Colín, 1993, p. 95. [*Apología de la historia, o el oficio de historiador*, México, FCE, 2001], Sobre la importancia del juego pasado/presente, Olivier Dumoulin, *Marc Bloch*, París, Presses de Sciences Po, 2000, pp. 264-276. <<

[90] Marcel Gaucher, *Les Lieux de mémoire II, La Nation*, 1, París, Gallimard, 1986, p. 285. <<

[91] François Furet, *Penser la Révolution française*, París, Gallimard; 1978. [*Pensar la Revolución francesa*, Barcelona, Petrel, 1980]. <<

[92] Augustin Thierry, *Considérations sur l'histoire de France*, en *Œuvres complètes*, París, M. Lévy, 1868, t. IV, p. 145. <<

[93] Carine Fluckiger, «Le Moyen Âge domestiqué. Les historiens narrativistes et la couleur lócale», *Équinoxes*, 16, 1996, pp. 27-37. <<

[94] Hartog, «L'œil de l'historien et la voix de l'histoire», *Communications*, 43, 1986, pp. 55-69. <<

[95] Jules Michelet, «Préfece de l'Histoire de France», en *Œuvres complètes*, París, Flammarion, 1974, t. IV, p. 13 *ss*. <<

[96] Braudel, *L'Identité de…, op. cit.*, t. X, p. 9. <<

[97] Hartog, *Le 19e Siècle et l'Histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, nueva ed., París, Ed. du Seuil, 2001. <<

[98] Fustel de Coulanges, «Introducción», en *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, París, Hachette, 1875, p. 2. <<

[99] Braudel, *L'Identité de…, op. cit.*, t. II, p. 431. <<

[100] Gabriel Monod, «Editorial», en *Revue historique*, 1, 1876. <<

[101] Febvre, «Prólogo», en *Combats pour l'histoire. op. cit.*, pról., p. V. <<

[102] *Les Lieux de mémoire II, op. cit.*, 1, p. 327. <<

[103] Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, en (*Œuvres*, París, Gallimard, col. Bibl. de la Pléiade, 1960, t. II, pp. 921 y 935. <<

[104] Febvre, «L'histoire dans le monde en ruines», *Revue de synthèse historique*, febrero de 1920, p. 4. <<

[105] Antes de morir, Marc Bloch buscaba delimitar una *originalidad* francesa por medio de la comparación («No existe una historia de Francia, existe una historia de Europa»). En su curso del Collège de France, en 1945-1946 y 1947, Lucien Febvre se dedicó a delimitar el surgimiento de una conciencia nacional (*Honneur et Patrie*, texto establecido, presentado y anotado por Thérèse Charmasson y Brigitte Mazon, París, Perrin, 1996). <<

[106] Georges Duby y Robert Mandrou, *Histoire de la civilisation française*, París, Armand Colin, 1958 [*Historia de la civilización francesa*, México, FCE, 1981]. Pero, en 1987, Duby participa en la *Historia de Francia* publicada por Hachette, centrada en la política, en la que firma el primer volumen, *Le Moyen Âge de Hughes Capet à Jeanne d'Arc, 987-1460*. <<

[107] Péguy, *L'Argent suite*, en (*Œuvres en prose complètes,* III*, op. cit*., p. 883; Henri-Irénée Marrou, «De la logique de l'Histoire à une Éthique de l'historien», *Revue de métaphysique et de morale*, 54, 1949, pp. 248-272. <<

[108] François Dosse, *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, París, La Découverte, 1995. <<

[109] Braudel, *L'Identité de…, op. cit*., t. I, p. 16. <<

[110] *Ibídem*, p. 18. <<

[111] «Prólogo», en André Burguière y Jacques Revel (dirs.), *Histoire de la France*, París, Éd. du Seuil, 1989, pp. 18 y 19. Los «caracteres originales» son evidentemente una discreta alusión a Marc Bloch. <<

[112] *Vid* p. Boutier y D. Julia (dirs.), *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire*, París, Éd. Autrement, 1995. <<

[113] Christian Amalvi, «Le 14-Juiller», *Les Lieux de mémoire, I, op. cit*., pp. 423-434. <<

[114] Péguy, *Clio. Dialogue de…, op. cit*., pp. 1083-1084. <<

[115] Jean-Michel Leniaud, *L'utopie française. Essai sur le patrimoine*, París, Éd. Mengès, 1992, pp. 115-150. *Vid. infra*, cap. 5. <<

[116] *Les Lieux de mémoire,* III*, op. cit., 1*, p. 29. <<

[117] Emmanuel Kattan, *Penser le devoir de mémoire*, París, PUF, 2002. <<

[118] *Les Lieux de mémoire,* III*, op. cit*., 1. <<

[119] Pierre Nora, *Essais d'ego-histoire*, París, Gallimard, 1987. <<

[120] Henry Rousso, «L'historien, lieu de mémoire, hommage à Robert Paxton», en *Vichy, l'événement, la mémoire, l'histoire*, París, Gallimard, 2001, pp. 453-480, en donde muestra cómo Paxton ha llegado a ser «un tipo de lugar de memoria». <<

[121] *Vid. infra*, cap. 5, pp. 212-213. <<

[122] Raymond Aron, *Introduction a la philosophie de l'histoire. Essais sur les limites de l'objectivité historique*, nueva ed., París, Gallimard, 1986, p. 277: «Entendemos por contingencia la posibilidad de concebir el acontecimiento a la vez de la imposibilidad de deducir el acontecimiento del conjunto de la situación anterior». [*Introducción a la filosofía de la historia. Ensayos sobre los límites de la objetividad*, Buenos Aires, Siglo xxi, 1983]. <<

[123] Paul Ricœur, *Temps et Récit III*, París, Éd. du Seuil, 1985, p. 313; Bernard Lepetit, «Le présent de l'histoire», en *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, París, Aibin Michel, 1995, pp. 295-298. <<

[124] *Vid*. Daniel Fabre (dir.), *L'Europe entre cultures et nations*, París, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1996, que explora, en Europa, los tres términos: patrimonio, identidad, nación. <<

[125] Sobre la relación entre el patrimonio y el presente, *vid. infra*, cap. 5, pp. 222-224. <<

[126] Se trata de Beck en Múnich, Basil Blackwell en Oxford, Crítica en Barcelona, Laterza en Roma y Bari, Le Seuil en París. Los libros se publican simultáneamente en los diferentes países. A día de hoy, han aparecido diecinueve títulos. <<

[127] *Vid*. en torno a esta cuestión, el debate que se sigue en la revista *Vingtième siècle. Revue d'histoire*: Nicolás Roussellier, 38, 1993, pp. 106-108; Jean-Pierre Rioux, «Pour une histoire de l'Europe sans adjectif», 50, 1996, pp. 101-110; Jean-Clément Martin, «Pour une histoire "principielle" de l'Europe», 53,1997, pp. 124-128; y el exp. «Apprendre l'histoire de l'Europe», fruto de un coloquio que, según los mismos términos de J. P. Rioux, debía «plantear los principios de precaución científica que deben envolver al voluntarismo», 71, 2001. <<

[128] Le Goff, «Prólogo». Esta página ha sido reproducida en todos los volúmenes de la colección (*Faire de l'histoire*). <<

[129] *Vid*. las estimulantes reflexiones del especialista en el medievo Patric J. Geary, *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2002. <<

[1] La nueva dirección reagrupa los Monumentos Históricos, el Inventario General, la Arqueología, a los que se agrega una Misión Etnológica con un Consejo del Patrimonio Etnológico. Isaac Chiva fue el iniciador de esta política. *Vid* Daniel Fabre, «L'ethnologie devant le monument historique», en Daniel Fabre (dir.), *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, París, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2000, pp. 8-9. <<

[2] Regís Debray (dir.), *L'Abus monumental*, París, Fayard, 1998, en particular Debray, «Le monument ou la transmission cómme tragédie», pp. 11-32. También Tzveran Todorov, *Les Abus de la mémoire*, París, Arléa, 1995. [*Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000]. <<

[3] Según una encuesta del Ministerio de Cultura, sobre la imagen del patrimonio a finales del año del Patrimonio: en 1979 el patrimonio evoca sobre todo los bienes materiales relacionados con la propiedad privada. Después de 1980, más de un tercera parte de los franceses lo comprenden como «riquezas nacionales, culturales, artísticas y otras»: *vid*. Hervé Glevarec y Guy Saez, *Le Patrimoine saisi par les associations*, París, La Documentation française. 2002, p. 26. <<

[4] Olivier Godard, «Environnement, modes de coordinación et systèmes de légitimité: analyse de la catégoríe de patrimoine naturel», *Revue économique*, 41, 2, 1990, p. 239. <<

[5] Jean-Pierre Babelon y Andrè Chastel, «La notion de patrimoine», *Revue de l'art*, 49, 1980, pp. 5-32; Marc Guillaume, *La Politique du patrimoine*, París, Galilée, 1980. A continuación las

publicaciones se multiplicaron, *vid.* Andrè Chastel, «La notion de patrimoine», en *Les Lieux de mémoire, II, La Nation*, 2, París, Gallimard, 1986, pp. 405-450; Françoise Choay, *L'Allégorie du patrimoine*, París, Éd. du Seuil, 1992; Roland Recht, *Penser le patrimoine. Mise en scène et mise en ordre*, París, Hazan, 1998; en último lugar, Jean-Michel Leniaud, *Les Archipels du passé. Le patrimoine et son historie*, París, Fayard, 2002 (del mismo, *L'Utopie française, op. cit.* [en el original]). <<

[6] Krzysztof Pomian, *Sur l'histoire*, París, Gallimard, 1999, p. 215 y, sobre todo, «Entre l'invisible et le visible: la collection» (1978), retomada en *Collectionneurs, amateurs et curieux. París, Venise: XVIe-XVIIIe siècle*, París, Gallimard, 1987, pp. 15-59. <<

[7] Jean Davallon, «Le patrimoine: une filiation inversée», *Espaces Temps*, 74/75, 2000, pp. 7-16. <<

[8] *Vid. supra*, cap. 2, pp. 87-88. <<

[9] Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin*, París, Gallimard, 1995, pp. 106-109. [*Emperador y sacerdote. Estudio sobre el cesaropapismo bizantino*, Granada, Universidad de Granada, 2007]. <<

[10] Leniaud, *Les Archipels du…, op. cit.*, p. 42. El soberano Capeto se erige como «heredero de la corona de Cristo». <<

[11] Patrick J. Geary, *Le Vol des reliques au Mayen Âge. Furta sacra*, tr. de P.-E. Dauzat, París, Aubter, 1993. <<

[12] Marc Bourdier, «Le mythe et l'industrie ou la protección du patrimoine culturel au Japón», *Genèses*, 11, 1993, pp. 82-110. <<

[13] Nicolás Fiévé, «Archirecture et patrimoine au Japón: les mots du monument historique», en *L'Abus monumental, op. cit.*, p. 333. <<

[14] Es el título de un texto del arquitecto italiano Cantillo Boito, publicado en 1893, en el que intenta definir una postura

intermedia entre la ilustrada por Viollet-le-Duc —«Restaurar un edificio no es conservarlo, repararlo o reconstruirlo, es restablecerlo en su estado completo, que en un momento dado puede no haber existido jamás». (*Dictionnaire de l'architecture*) —y la de Ruskin —conservar en forma absoluta, hasta llegar a la ruina si fuere necesario. *Vid*. Leniaud, *Les Archipels du…, op. cit*., pp. 186-188. <<

[15] Masahiro Ogino, «La logique d'actualisation. Le patrimoine au Japón», *Ethnologie française*, xxv, 1995, pp. 57-63. <<

[16] Yan Thomas hace notar que el vocabulario del derecho romano arcaico no distingue claramente entre las personas y las cosas: *patrimonium* significa el «estatuto legal *pater*», es decir, una especie de prolongación social de su persona («*Res*, cosa y patrimonio», en *Archives de philosophie du droit*, 25, 1980, p. 422). Claudia Moatti, «La constructión du patrimoine culturel à Rome aux Ier siècle av. et Ier siècle ap. J.-C», en Mario Citroni (dir.), *Memoria e Identità. La cultura romana costruisce la sua imagine*, Florencia, 2003, pp. 79-96. <<

[17] Raymond Chevallier, *L'Artiste, le Collectionneur et le Faussaire, Pour une sociologie de l'art romain*, París, Armand Colin, 1991. <<

[18] Christian Jacob, «Lire pour écrire: navigations alexandrines», en M. Baratin y Jacob (dir.), *Le Pouvoir des bibliothéques*, París, Albin Michel, 1996, pp. 47-56. <<

[19] Al día siguiente del regreso del papado a Roma. Choay, *L'Allégorie du patrimoine, op. cit*., p. 25. Sobre Roma y el tiempo, ayer y hoy, *vid*. Moatti, *Roma*, Arles, Acres Sud, 1997. <<

[20] Roland Mortier, *La Poétique des ruines en France. Ses origines, ses variations de la Renaissance à Víctor Hugo*, Ginebra, Droz, 1974, pp. 15-16, y los comentarios de Alain Schnapp, «Vestiges, monuments, ruines: l'Orient face à l'Occident», en L.

Bansat-Boudon y J. Scheid (dirs.), *Le Disciple et ses maîtres*, París, Ed. du Seuil, 2002 (Le Genre humain, 37), pp. 173-174. <<

[21] Pausanias, 9, 36, 5. <<

[22] *Ibídem*, 1,26,4. *Vid*. François Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, París, Gallimard, 1996, pp. 151-158. <<

[23] Guizot creó el cargo de inspector de Monumentos Históricos, primeramente confiado a Ludovic Vitet, y que Prosper Merimée ocupa a partir de 1834. El inspector es el que «clasifica» los monumentos como «históricos». <<

[24] Sobre Pausanias, *vid*. S. Alcock, J. Cherry y J. Elsner (eds.), *Pausanias, Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford, Oxford University Press, 2001. <<

[25] Alois Riegl, *Le Culte moderne des monuments, son essence et sa genèse*, tr. de D. Wieczorek, París, Éd. du Seuil, 1984, pp. 56, 49 y 47 [*El culto moderno de los monumentos*, Madrid, Visor, 1987]. El libro fue redescubierto en esos años. Sobre Riegl, *vid*. las observaciones de Fabre, «Ancienneté, Altérité, Autochtonie», en *Domestiquer l'histoire…*, *op. cit*., pp. 196-204. Jean-Philippe Antoine, *Six rhapsodies froides sur le lieu, l'image et le souvenir*, París, Desclée de Brouwer, 2002, pp. 258-289 (sobre Riegl). <<

[26] *Res Gestae Divi Angustí*, 20, 1-5 (ed. de Jean Gagé, París, Les Belles Lettres, 1977). <<

[27] Roland Sablayrolles, «Espace urbain et propagande politique: l'organisation du centre de Rome par Auguste (*Res Gestae*, 19 a 21)», *Pallas*, 28, 1981, pp. 61 y 68. <<

[28] Suetonio, *Vie de Vespasien*, 8. [*Vida de los 12 cesares*, Madrid, Gredos, 1992]. <<

[29] Moatti, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, París, Éd. du Seuil, 1997, pp. 150-151.

<<

[30] Paul Veyne, *Le Pain et le Cirque*, París, Éd. du Seuil, 1976, p. 643. <<

[31] François Loyer, «Les échelles de la monumentalité», en *L'Abus monumental, op. cit.*, p. 187. <<

[32] Senado-consulto proclamado en 44-56 d. C. *apud* Schnapp, *La Conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*, París, Éd. Carré, 1993, p. 334. <<

[33] Thomas, «Les ornements, la cité, le patrimoine», en *Images romaines*, París, Presses de l'École normale, 2001, pp. 263-283. <<

[34] *Ibídem*, p. 275. <<

[35] *Ibídem*, p. 283. <<

[36] Schnapp, *La. Conquête du…, op. cit.*, p. 334. <<

[37] Tilomas, «Les ornements, la…», en *op. cit.*, p. 282. <<

[38] Leniaud, *Les Archipels du…, op. cit.*, p. 69. <<

[39] Babelon y Chastel, «La notion du…», art. cit., p. 13, y las observaciones de Leniaud, *Les Archipels du…, op. cit.*, p. 67. <<

[40] Louis Aubin Millin, *Antiquités nationales ou recueil de Monuments pour servir à l'histoire générale et particulière de l'Empire français, tels que tombeaux, inscriptions, statues, vitraux, fresques… tirés des Abbayes, Monastères, Châteaux et autres lieux devenus Domaines nationaux*, París, 1790. *Vid.* Françoise Bercé, «La conservación des monuments, une mesure d'exception», en *L'Abus monumental, op. cit.*, p. 169. <<

[41] Cicerón, *Académiques*, 1, 3, 9. *Vid.* Moatti, *La Raison de…, op. cit.*, p. 121 *ssq.* [*Disputaciones tusculanas*, Madrid, Gredos, 2005]. <<

[42] Renaldo Weiss, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, Oxford, Blackwell, 1969. <<

[43] Mortier, *La Poétique des…, op. cit.*, p. 30. <<

[44] Petrarca, *Lettres familières,* IV-VII, tr. de A. Longpré, París, Les Belles Lettres, 2002, n. p. 473. <<

[45] *Ibídem, 6*, 2, p. 252. <<

[46] *Ibídem*, p. 250. Invitando al recorrido, es decir, a la lectura, pero también a reformarse, la descripción está igualmente enmarcada por reflexiones filosóficas y religiosas, donde Cristo aparece en la «ciudadela de la verdad». Evidentemente no podría cuestionarse dejar esta ciudadela. <<

[47] C. R. Ligota, «From Philology to History: Ancient Historiography between Humanism and Enlightenment», en *Ancient History and the Antiquarian*, Londres, The Warburg Institute, 1995, p. 108. <<

[48] *Ídem. Vid*. Francisco Rico, *Le Rêve de l'humanisme. De Pétrarque a Érasme*, tr. de J. Tellez, París, Les Belles Lettres, 2002, p. 41. [*El sueño del humanismo*, Barcelona, Destino, 2002]. <<

[49] Philippe Coarelli, en Le Pogge, *Les Ruines de Rome, De varietate fortunae, livre 1*, tr. de J.-Y. Borland, París, Les Belles Lettres, 1999, p. XLVI. <<

[50] Le Pogge, *Ibídem*, 14, 20-25, p. 70. <<

[51] Riegl *Le Culte moderne…, op. cit.*, pp. 12-13 y 59-53; Schnapp, *La Conquête du…, op. cit.*, p. 122; Sabine Forero-Mendoza. *Le Temps des ruines. Le goût des ruines et les formes de la conscience historique à la Renaissance*, Seyssel, Champ Vallon, 2002, pp. 68-70. <<

[52] Choay, *L'Allégorie du patrimoine, op. cit., p*. 41. <<

[53] Schnapp, *La Conquête du…, op. cit.*, p. 125. <<

[54] Francis Haskell y Nicholas Penny, *Pour l'amour de l'antique. La statuaire gréco-romaine et le goût européen, 1500-1900*, tr. de Fr. Lissarague, París, Hachette, 1988, p. 23. <<

[55] Pomian, «Musée et Patrimoine», en H.-P. Jeudy (dir.), *Patrimoines en folie*, París, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1990, p. 186. <<

[56] Choay, «Prólogo», en Riegl, *Le Culte moderne…, op. cit.*, p. 13. <<

[57] Montaigne, *Essais, III*, 9, p. 440 (Ed. Garnier). [*Ensayos completos*, Barcelona, Omega, 2002]. <<

[58] *Ibídem*, p. 441. <<

[59] Montaigne, *Journal de Voyage*, París, PUF, 1992, p. 113. <<

[60] Rico, *Le Reve Je…, op. cit.*, p. 19. <<

[61] Alphonse Dupront, *Genèse des temps modernes*, París, Gallimard/Le Seuil, col. Haures Études, 2001, p. 49. <<

[62] *Ibídem*, p. 51. <<

[63] Johann Wolfgang von Goethe, *Voyage en Italie*, tr. de J. Porchat, París, Bartillat, 2003, p. 170. [*Obras completas*, Madrid, Agilitar, 1990]. <<

[64] Hartog, «Faire le voyage d'Athènes: J. J. Winckelmann et sa réception française», en *Winckelmann et l'antique*, Entretiens de la Garenne Lemot, Nantes, 1995, pp. 127-143. *Vid*. el excelente libro de Elisabeth Décultot, *Johann Joachim Winckelmann. Enquête sur la genèse de l'histoire de l'art*, París, PUF, 2000, pp. 121-188. <<

[65] Evangelio según Juan 1, 46 (tr. de J. Grosjean). Estas son las palabras de Felipe a Natanael, quien primero no quería creer que Jesús de Nazaret era el Mesías. <<

[66] Johann Joachim Winckelmann, *Histoire de l'Art*, tr. de 1789, t. III, p. 263. *Vid*. también la descripción del Torso del Belvedere: «Lamento la irremediable alteración de este Hércules, tras haber alcanzado captar la belleza […] Pero el arte nos muestra cuánto podemos todavía aprender de lo que aún queda

y con qué mirada deberá el artista considerar estos vestigios» (*apud* Décultot, *Johann Joachim Winckelmann…, op. cit.*, p, 277). <<

[67] R. Schneider, *Quatremère de Quincy et son intervention dans les arts*, París, Hachette, 1910. <<

[68] Édouard Pommier, *L'Art de la liberté*, París, Gallimard, 1991, p. 74. <<

[69] Antoine Chrysostome Quatremère de Quincy, *Lettres à Miranda*, París, Macula, 1989, pp. 88, 89 y 105. <<

[70] Cicerón *apud* Quatremère de Quincy, *Ibídem*, p. 116. <<

[71] Quatremère de Quincy, *Ibídem*, p. 103. <<

[72] *Ibídem*, p. 97. <<

[73] Sobre Pirro Logorio, *vid*. Schnapp, *La Conquête du…, op. cit.*, pp. 125-126. <<

[74] Quatremère de Quincy, *Lettres à Miranda, op. cit.*, p. 116. <<

[75] *Ibídem*, p. 105. <<

[76] H. Jansen, librero y traductor de Winckelmann *apud* Pommier, «Winckelmann et la visión de l'antiquité dans la France des Lumières et de la Révolution», *Revue de l'art*, 1988, p. 9; Mona Ozouf, *L'Homme régenéré: essais sur la Révolution française*, París, Gallimard, 1989. <<

[77] Para retomar el título de un capítulo del libro de Pommier, *L'Art de…, op. cit.*, pp. 93-166. <<

[78] *Ibídem*, pp, 142 y 143. <<

[79] *Ibídem*, pp. 153-166. <<

[80] *Ibídem*, p. 156. <<

[81] *Ibídem*, p. 157. <<

[82] *Ibídem*, p. 160. <<

[83] *Ibídem*, p. 163. <<

[84] Abace Gregorio *apud* Leniaud, *Les Archipels du…, op. cit.*, p. 87. <<

[85] Pommier, *L'Art de…, op, cit.*, pp. 453 y 454. <<

[86] Quatremère de Quincy, *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'art* (1815), París, Fayard, 1989, p. 48. *Vid*. Schneider, *Quatremère de Quincy…, op. cit.*, pp. 179-197; Carine Fluckiger, «L'investissement affectif de l'objet historique (Winckelniann, Quatremère de Quincy y Augustin Thierry)», artículo por aparecer. <<

[87] Quatremère de Quincy, *Considérations morales sur…, op. cit.*, p. 48. <<

[88] Dominique Poulot, «Alexandre Lenoir et les musées des Monuments françáis», en *Les Lieux de mémoire,* II, *op. cit.*, cap. 2, pp. 497-531. Poulot, *Musée, nation, patrimoine, 1789-1815*, París, Gallimard, 1997, pp. 285-339. <<

[89] Pommier, *L'Art de… op. cit.*, pp. 371-379. <<

[90] Poulot, *Musée, nation, patrimoine…, op. cit.*, p. 305. <<

[91] Jules Michelet, «À M. Edgar Quinet», *Le Peuple*, París, Flammarion, 1974, pp. 67-68. [*El pueblo*, México, FCE, 2005]. <<

[92] Hartog, «Paire le voyage…», *op. cit.*, p. 141. <<

[93] La fórmula es de François Puthod de Maisonrouge *apud* Leniaud, *Les Archipels du…, op. cit.*, p. 85. <<

[94] Chateaubriand. *Génie du Christianisme*, en *Essai sur les Révolutions. Génie du christianisme*, París, Gallimard, col. Bibl. de la Pléiade, 1978, pp. 459 y 460. <<

[*] En inglés en el original. N. del T. <<

[95] *Ibídem*, pp. 802, 799 y 939. <<

[96] Marcel Proust en una carta a Mme. Strauss *apud* Leniaud, *Les Archipels du…, op. cid*, p. 180. <<

[97] *Vid. supra*, pp. 159-167. <<

[98] Barrès *apud* Leniaud, *Les Archipels du…, op. cit.*, p. 232. <<

[99] Leniaud, *Ibídem*, pp. 287 y 298. <<

[100] Willibald Sauerländer, «Erweiterung des Denkmalbegriffs?», en Wilfried Lipp (dir.), *Denkmal-Werte-Gesellschaft. Zur Pluralität des* NuevaYork/Francfort, Campus, 1993, pp. 120-149; Robert Hewison, *The Heritage Industry. Britain in a Climate of Decline*, Londres, Methuen, 1987. <<

[101] Anne Cauquelin, «Un territoire-musée», *Alliage*, 21, 1994, pp. 195-198. <<

[102] Choay, «Prólogo», en Riegl, *Le Culte moderne…, op. cit.*, p. 9. <<

[103] La conferencia, de Atenas fue convocada por iniciativa de la Comisión Internacional para la Cooperación Intelectual de la Sociedad de Naciones y del Consejo Internacional de Museos: *vid. infra*, pp, 215-216. <<

[104] Gérard Althabe, «Productions des patrimoines urbains», en *Patrimoines en folie, op. cit.*, p. 270. <<

[105] *Le Monde*, 4 de septiembre de 2002. <<

[106] Informe a nombre de la Comisión para asuntos culturales, familiares y sociales, 18 de abril de 1996. <<

[107] El número de edificios protegidos pasó de 24 000 en 1960 a 44 709 en 1996. <<

[108] Fabre, «L'histoire a changé de lieux», en Alban Bensa y Fabre (dir.), *Une histoire à soi*, París, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2001, pp. 32 y 33. <<

[109] Glevarec y Saez, *Le Patrimoine saisi…, op. cit.*, pp. 129-193. <<

[110] *Ibídem*, p, 263. <<

[111] Isabelle Vinson impartió, en 2001, un DEA [diplomado en estudios especializados] en la EHESS sobre «El concepto de patrimonio internacional: teoría y praxis». <<

[112] Mouchir Bouchenaki y Laurent Lévi-Strauss, «La notion de monument dans les critères du *Patrimoine de l'humanité* de l'Unesco», en *L'Albus monumental, op. cit.*, pp. 121-129. <<

[113] Koichirō Matsuura, «Eloge du patrimoine culturel immatériel», *Le Monde*, 11 de septiembre de 2002. <<

[114] Un decreto interministerial de 1967 oficializó la noción de «parque natural regional»; *vid.* Davallon *et al., L'environnement entre au musée*, Lyon, PUL/MC, 1992, pp. 64-66, donde se recuerda el papel de Georges-Henri Rivière. Existía ya una ley del 21 de abril de 1906 sobre la «protección de los sitios y de los monumentos naturales de carácter artístico». <<

[115] La denominación «ecomuseo» fue acuñada en 1971. Octave Debary, *La Fin du Creusot ou l'Art d'accommoder les restes*, París, Éd. du CTHS, 2002. <<

[116] Max Querrien, «Écomusées», *Milieux*, 13, 1983, pp. 24-25. Presidente de la Caja de Monumentos Históricos, Querrien redactó, en 1982, un informe dirigido al ministro de Cultura, titulado «Pour une nouvelle politique du Patrimoine». <<

[117] Alain Desvallées, «Lecomusée: musée degré zero ou musée hors les murs», *Terrains*, 5, 1985, pp. 84-85. <<

[118] Querrien, *Les Monuments historiques demain*, Direction du Patrimoine, 1987, p. 265. ¿Cuáles monumentos preservar para el mañana? La argumentación de este coloquio, organizado en 1984, partía de la separación entre la demanda social y los medios disponibles. Luego Querrien hizo notar que al término de un periodo de grandes cambios, y aun cuando las amenazas de destrucción se hacían más numerosas y más irremediables, se manifestaba una toma de conciencia de la significación del patrimonio para nuestro porvenir, al que interpretaba como «el

sobresalto saludable de una colectividad deseosa de construir con lucidez su futuro al restablecer el vínculo entre pasado, presente y futuro» (p. 7). <<

[119] Para el diagnóstico de una etnóloga, *vid*. Françoise Zonabend, *La Mémoire longue*, París, Jean-Michel Place éd., 1999, p, 9: «En los años setenta, la sociedad francesa comienza a tomar conciencia de los formidables cambios que provocó el crecimiento económico de los años de la posguerra. La modernización del campo entraña un desplazamiento de población hacia las ciudades, y se asiste en uno y otro lugar al fin de cierto género de vida: las solidaridades tradicionales, laicas o religiosas se rompen; los saberes técnicos y artesanales desaparecen; los particularismos regionales y comunales se desmoronan. El mundo donde se ha vivido, que nuestros ancestros conocieron, se vuelca hacia un *mundo que hemos perdido*». <<

[120] Para retomar el título de la encuesta dirigida por Bensa y Fabre citada, *vid. supra*, nota 108. <<

[1] Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, 34,9, París, Gallimard, col. Bibl. de la Pléiade, 1951, t. II, p. 477. <<

[2] *Ibídem*, 44, 5, p- 922. *Vid supra*, cap. 3, p. 113. <<

[3] *Ídem*. <<

[4] *Ibídem*, 44, 7, p. 933; 44, 9, p. 939. <<

[5] Charles Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes*, en *Œuvres en prose complètes*, París, Gallimard, col. Bibl. de la Pléiade, 1992, t. III, p. 1428. <<

[6] Péguy, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, en (*Œuvres en prose…*, *op. cit.*, p. 1206. <<

[7] John Gillis, «The Future of European History», en *Perspectives: American Historical Association Newsletter*, 34, 4, 1996, p. 5. *Le Monde*, miércoles 8 de agosto de 1945: «Une révolution

scientifique. Les Américains lancent leur première bombe atomique sur le Japón». <<

[8] Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, tr. de J. Greisch, Parts, Éd. du Cerf, 1990 [*El principio de responsabilidad. Ensayo para una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995]. Sobre el principio de precaución las obras y artículos se han multiplicado; se podrá remitirse cómodamente a Philippe Kourilsky y Geneviève Viney, *Le Principe de précaution*, Informe al Primer Ministro, París, Odile Jacob, 2000 (con bibliografía), así como a Olivier Godard (dir.), *Le Principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, París, MSH e INRA, 1997. Godard, «De l'usage du principe de précaution en univers contreversé», *Futuribles*, febrero-marzo, 1999, pp. 37-60. <<

[9] François Ewald, «Le retour du Malin génie. Esquiase d'une philosophie de la précaution», en Godard, *Le Principe de…, op. cit.*, p. 119. Informe Kourilsky-Viney, *op. cit.*, pp. 274-275. <<

[10] Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, París, Ed. du Senil, 2002, p. 213, en donde propone la máxima de un catastrofismo racional: «Obtener una imagen del porvenir suficientemente catastrofista como para ser repulsiva y suficientemente creíble como para desencadenar las acciones que impedirían su realización, salvo por accidente». <<

[11] Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 42. <<

[12] Ernst Bloch, *Le Principe Esperance*, tr. de E Wuilmart, París, Gallimard, 1976-1991. [*El principio Esperanza*, 3 vv., Madrid, Trotta, 2004, 2006, 2007]. <<

[13] Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 42. <<

[14] *Ibídem*, p. 49. <<

[15] *Ibídem*, pp. 416, 423 y 40. <<

[16] Paul Ricœur, en «Informe Kourilsky-Viney», *op. cit.*, p. 274; Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 42: «Nuestro imperativo se extrapola hacia un porvenir calculable que forma la dimensión inacabada de nuestra responsabilidad». <<

[17] Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 424. <<

[18] Jonas, *Pour une éthique du futur*, tr. de S. Cornille y Ph. Ivernel, París, Rivages, 1998, p. 102. <<

[19] Jonas precisa que «no tenemos que rendir cuentas al hombre por venir, sino a la idea del hombre que es de tal forma que ella exige la presencia de sus encarnaciones en el mundo» (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 95). Se trata de un imperativo oncológico. <<

[20] «Informe Kourilsky-Viney», *op. cit.*, p. 213. *Le Monde* informa, en su edición del 25 de abril de 2003, que el Presidente de la República se pronunció por la inscripción del principio de precaución en la Carta Ambiental. Este texto, que está en elaboración, tendrá valor constitucional. <<

[21] «Informe Kourilsky-Viney», *op. cit.*, pp. 253-276. <<

[22] «Satisfacer las necesidades de desarrollo de las generaciones presentes sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para responder a las suyas» (Art. 1.º de la Ley de 1995). <<

[23] Jean-Charles Hourcade, «Précaution et approche séquentielle de la décisión face aux risques climariques de l'effet de setre», en Godard, *Le Principe de…, op. cit.*, p. 293. <<

[24] Ewald, en Godard, *Ibídem*, pp. 99-126. <<

[25] Ewald, «Vers un État de précaution», *Revue de philosophie et de sciences sociales*, 3, 2002, pp. 221-231. <<

[26] *Ibídem*, p. 111. <<

[27] *Ibídem*, p. 117. <<

[28] Ricœur, «Le concept de responsabilicé, essai d'analyse sémantique», *Esprit*, 1995, *Le Juste*, p. 65. <<

[29] Yan Thomas, «La vérité, le temps, le juge et l'historien», *Le Debut*, 102, 1998, p. 27. <<

[30] Emmanuel Kattan, *Penser le devoir de mémoire*, París, PUF, 2002, pp. 134-136. En su alocución conmemorativa de la redada del Velódromo de Invierno, el 16 de julio de 1995. Jacques Chirac, presidente de la República, habla de «deuda imprescriptible». <<

[31] Henri Berestyckí, «La conquête du hasard», en *À la recherche du réel*, Association Droit de suite, mayo de 2001, p. 22. <<

[32] François Rachline, «Qu'arrive-t-il au present?», *en À la recherche…, op. cit.*, p. 18. Rachline presenta una interpretación positiva, si no es que optimista, de la crisis del presente. <<

[33] Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés*, tr. de A. Maugé, París, Gallimard, 1989, p. 10 [*Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnick, 2002]; Lawrence Langer, *Admitting the Holocaust. Collected Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1995. <<

[34] *Vid. supra*, p. 24. <<

ÍNDICE